

FERRAN SÁEZ MATEU

PRESENÇA  
D'UNA  
ABSÈNCIA

Apunts sobre l'espiritualitat contemporània



# **Presència d'una absència**

Apunts sobre l'espiritualitat contemporània

Ferran Sáez Mateu

Publicacions de l'Abadia de Montserrat

## Sospites selectives

«L'esperit és posat en ridícul. N'he esmentat tres testimonis que travessen tot el segle XIX: la sospita econòmica (Marx), la sospita filosòfica (Nietzsche) i la sospita psicoanalítica (Freud). En aquestes condicions, com podem acostar-nos encara al concepte de pneuma?»

RABÍ JACOB TAUBES (1923-1987)

Un parell de dies abans de morir va experimentar una millora sobtada, tant a nivell de constants vitals com d'estat d'ànim. L'havien ingressat a l'hospital de la Vall d'Hebron feia una setmana amb un pronòstic greu (una insuficiència cardíaca a la qual s'afegia una infecció a la bufeta i altres problemes associats a l'edat). El seu fill em va explicar que, de cop i volta, semblava haver recuperat la salut. Li va dir que volia parlar *personalment*, no per telèfon, amb el capellà del seu poble. Era una petició estranya tenint en compte que no era catòlic practicant,

ni probablement creient. Tot i així, van posar-se en contacte amb el sacerdot. Sol·lícit, es va presentar aquella mateixa tarda a l'hospital pensant-se que potser volia confessar-se i preferia fer-ho amb algú conegut. Tanmateix, no es tractava d'això. Sense gaires preàmbuls, l'ancià va preguntar-li si l'Església acceptava la creença en la reencarnació. Sorprès, el capellà li va explicar que l'esperança cristiana es basa en la resurrecció, no en la reencarnació, etc. D'on havia sorgit aquella inesperada inquietud pel més enllà? Sembla que aquest home era seguidor d'un periodista anomenat Antonio José Alés, conductor d'un programa radiofònic nocturn de la cadena SER centrat en temes de misteri que llavors tenia molta audiència. Allí havia sentit a parlar per primer cop de la reencarnació i d'altres assumptes que, tot i no tenir cap relació entre ells, la cultura popular de l'època aplegava sota la sempre equívoca etiqueta d'«espiritualitat». Parlem de començaments de la dècada del 1980. Avui, els elements que conformen aquest conjunt borrós han variat de manera considerable. Continuen sent igual de bigarrats i confusos, però irresistibles per a moltes ments inquietes.

La persona a la qual faig referència va morir el 1985. Amb el seu fill vaig compartir efímerament un pis d'estudiants al barri de les Corts de Barcelona tot just quan iniciava el tercer curs de la llicenciatura de Filosofia. Jo llavors tenia vint anys i molta curiositat per un concepte que s'havia apoderat del panorama filosòfic i, en general, de totes les manifestacions culturals que es feien i es desfeien: *postmodernitat*. Recordo, per exemple, haver llegit al cap de només uns mesos d'aquest episodi *Il fine della Modernità* de Gianni Vattimo, que va aparèixer l'any 1985, i

poc després coses de Baudrillard i d'altres autors (a Lyotard, en canvi, el vaig estudiar més endavant). L'anècdota que he resumit abans semblava una veritable il·lustració, per no dir «demostració», del nou estat d'ànim lligat a aquelles idees, i per això l'evoco a l'inici del present assaig.

Han passat exactament quaranta anys, cosa que ens proporciona una perspectiva raonable, així com la possibilitat de fer un balanç sumari. Allò que l'any 1985 era percebut com una creativa i lúdica fragmentació del saber tradicional, per exemple, avui s'ha transformat en una confusió estèril que ha arribat fins i tot a la universitat (parlo amb coneixement de causa). Aquell saludable relativisme constructivista ha esdevingut amb els anys el camp adobat per a la impostura acadèmica i el frau intel·lectual. L'equiparació de l'alta cultura (expressió que llavors va esdevenir despectiva) amb una cultura popular que s'associava de manera acrítica a la idea de democratització, només ha donat lloc a l'entronització institucional de l'esperpent i a la sublimació mediàtica de la banalitat: la moribunda orgia *kitsch* anomenada Eurovisió, per exemple, ha revifat amb una força inusitada. L'apologia de l'espontaneïtat emocional, en aparença alliberadora, ha acabat estandarditzant un món on la immaduresa estratègica, la hipersusceptibilitat tàctica i la subjectivitat inflamada ni tan sols permeten, *de facto*, un relleu generacional plausible. Etcètera.

Globalment, el balanç resulta desolador; l'hem analitzat en altres textos incidint en la problemàtica relació entre els conceptes de natura i artifici, perquè han acabat esdevenint inesperadament el centre del debat polític. En aquest breu assaig voldríem

centrar-nos en un tema molt concret: el de la vivència de l'espiritualitat enmig d'un panorama cultural que ja comença a mostrar símptomes d'exhauriment. Fa quaranta anys, i seguint amb l'anèdota d'abans, l'espiritualitat —diguem-ne— tradicional havia normalitzat estranyes hibridacions amb elements curiosos, inclosa la contracultura. El procés, de fet, ja havia començat a finals de la dècada del 1960. A casa nostra, Lluís Racionero va ser dels primers a subratllar la continuïtat entre les idees dels *hippies* i els tous valors postmoderns, malgrat que en aquell moment les coses no es veien així (aquesta genealogia llavors feia nosa). Tot plegat no és ni bo ni dolent: simplement reflecteix un canvi cultural, una evolució amb un cert recorregut que, al cap i a la fi, és l'expressió d'una cosa que ha passat sempre.

No sé en quin any exacte va néixer la persona a la qual m'he referit abans, però suposo que seria cap al 1900. Això vol dir que, probablement, de jove va sentir a parlar, si més no, del moviment espiritista o de l'anarquisme (a la zona prematurament industrialitzada on es va criar no seria gens estrany). Tampoc fora rar que el catolicisme de l'avi d'aquest senyor, nascut previsiblement cap al 1850, estigués condicionat, d'una manera o d'una altra, per alguna de les carlinades del XIX (només és una especulació per completar l'exemple, que sí que és real). Podríem anar retrocedint en el temps i localitzar altres elements disruptius en relació amb la vivència de l'espiritualitat. Vol dir això, doncs, que la postmodernitat representa una simple baula històrica, una més i prou, en aquesta vivència col·lectiva i alhora personal que podríem remuntar a l'albada de la humanitat?

La temptació és dir que sí, però crec que abans cal afegir alguns matisos importants. Considerem l'analogia següent: fou la Revolució Francesa un episodi més en la llarga cadena d'esdeveniments polítics que han marcat la història d'Europa? La resposta, d'una banda, és que sí —hi ha hagut altres fets històrics igualment rellevants— però també que no: la Revolució Francesa suposa un abans i un després indiscutible, i no només a nivell europeu. De l'espiritualitat postmoderna en podríem dir alguna cosa semblant. On rau, en tot cas, la importància del canvi? I què el diferencia d'altres transformacions culturals anteriors del mateix tipus?



El truc més vell i efectiu de la filosofia moderna va ser, i en alguns casos continua essent, el del llenguatge autoreferencial. Hegel edifica un sistema gràcies al fet que mai se sap ben bé a què es refereix exactament quan parla, per exemple, d'Esperit. La resta és obscuritat argumental, suggeriments críptics, recursivitat: conceptes que remetent a altres conceptes que, per la seva banda, són la base dels primers i fan alhora de punt de partida i de conclusió. En cas d'assumir seriosament el galimaties —Schopenhauer s'hi va negar; Popper també— aflora sense remei una dòcil escolàstica encarregada de proporcionar un sentit al text —un sentit en general erràtic, canviant, en relació amb conceptes com l'esmentat. Com passa amb els versos de Nostradamus, cada generació hi veu una cosa diferent: heus aquí Marx, heus aquí Kierkegaard, heus aquí Derrida. Intentarem no actuar així.

Què entenem, doncs, per «espiritualitat»? Fora ben còmode subrogar l'assumpte en cada lector, però per decència intel·lectual no ho farem. Per «espiritualitat» entendrem qualsevol vivència o apel·lació a una realitat no material connectada amb la idea de transcendència (en el sentit de no-immanència, no d'un simple sinònim encobert de Déu). Aquí també cal afegir matisos importants. Les abstraccions matemàtiques, com ara una línia ubicada en un pla, no són materials: no existeix cap objecte físic d'una única dimensió, com en el cas de la línia, ni tampoc de dues dimensions, com les del pla geomètric). En si mateixes, però, aquestes abstraccions estan desconnectades, en principi, de qualsevol consideració transcendent, amb l'excepció, per exemple, de certes lectures —molt raonables i documentades— de Plató (la de Konrad Gaiser, la de Hans Krämer). Per tant, no les inclourem directament en l'àmbit de l'espiritualitat. El mateix podríem dir de la mecànica quàntica, abusos argumentals *new age* inclosos. En si mateixa, abstractament, la música tampoc és un assumpte espiritual, però les monodies de Hildegard von Bingen, les cantates sacres de Bach o la polifonia d'Arvo Pärt, sí que s'adrecen explícitament a la Transcendència i, en conseqüència, tenen una intenció espiritual. És també el cas de la poesia mística o d'una certa pintura religiosa, però no d'altres, evidentment. Si acceptem la definició proposada —i cal que quedi clar que es tracta d'una simple convenció per no divagar plàcidament— és dubtós que l'espiritualitat prototípicament postmoderna pugui dur aquesta denominació. Les infinites formes contemporànies de culte a l'emoció, el *mindfulness*, el ioga desconnectat dels seus orígens, el



«creixement personal» amb tocs espirituals, etc. són fets amb una vocació d'immanència, cosa que no les devalua en absolut, per descomptat. D'altra banda, no m'interessa, ni em ve de gust, fer judicis de valor sobre què és millor o pitjor en la qüestió que tractarem aquí. Simplement vull aclarir a què m'estic referint, i a què no, quan utilitzo la paraula *espiritualitat*. Crec que no haver-ho fet (amb exemples i tot) hagués estat una descortesia cap al lector, el qual pot adherir-se, o no fer-ho, a la caracterització proposada.



Abans de continuar, també voldria descartar algunes hipòtesis sobre l'origen de determinats canvis d'idees, valors, actituds, i fins i tot de mentalitats, en relació amb l'espiritualitat actual. La innegable influència de l'Escola de la Sospita a la qual es refereix Jacob Taubes al frontispici del present capítol (la sospita econòmica de Marx, la filosòfica de Nietzsche i la psicoanalítica de Freud) data del segle XIX, no pas dels nostres dies. No és, doncs, un producte postmodern. Taubes, per cert, no té en compte explícitament un quart nom fonamental de la mateixa època: Darwin. Al món catòlic, el científic anglès no va generar gaires turbulències gràcies, sobretot, al pare Teilhard de Chardin (1881-1955), home d'una intel·ligència agudíssima. En canvi, alguns fonamentalistes protestants, molt especialment als Estats Units, encara estan encallats en la cada cop més forçada disputa entre creacionistes i evolucionistes; d'aquesta fixació no n'ha sortit cap debat profund o, si més no, suggeridor.

Estem parlant, doncs, d'idees que es van gestar fa més de 150 anys i que han anat bellugant circumstancialment de maneres molt diverses, no d'inquietuds postmodernes genuïnes. La comunicació de masses, com ho hem vist en l'exemple inicial —el de la hibridació de l'orientalisme amb la cultura popular— resulta fonamental; la seva expansió i consolidació, però, també és anterior al pensament postmodern. El descrèdit ètic i polític de determinats valors associats a la religió encara més, òbviament: l'erosió comença, de fet, amb la Revolució Francesa. Fora igualment abusi connectar l'interès per l'orientalisme d'autors com Schopenhauer amb la cultura popular dels anys setanta. En definitiva: tot això és molt important des d'una perspectiva històrica; però, si més no directament, no permet entendre les actuals tribulacions espirituals, és a dir, aquesta pertorbadora presència d'una absència.

Així, doncs, què hi ha avui d'específicament postmodern en la vivència actual de l'espiritualitat? Existeixen, si més no, quatre actituds que són absents en els referents que acabem de descartar: a) L'omnipresència de la ironia (de la ironia banal i insubstancial, no de la socràtica!) com a actitud per defecte, sense que quedi cap àmbit fora del seu abast, inclòs el del sagrat. b) La contradicció d'una cultura universal que és alhora ultrahomogènia i ultraatomitzada. O, dit d'una altra manera, l'existència paradoxal d'un gregarisme individualista que transforma la identitat —també la religiosa— en una adherència efímera i precària semblant a una marca comercial. c) La percepció de la immediatesa com un valor absolut —és a dir, més enllà del temps cronològic— amb tot el que això implica en relació amb

coses que, per definició, no poden ser immediates o fins i tot instantànies. d) Finalment, la vivència trivial i desdramatitzada del nihilisme, el frec constant d'un no-res que ja no interpel·la perquè és un no-res normalitzat.

Òbviament, hi ha moltes altres coses que permeten definir globalment la postmodernitat com a mentalitat hegemònica. En relació amb el tema concret que tractem, però, les quatre que hem assenyalat són algunes de les més rellevants, en la mesura que afecten la mateixa condició de possibilitat d'una vivència espiritual profunda, no purament estetitzant. De fet, una expressió com «vivència superficial de l'espiritualitat» constitueix més aviat un oxímoron.



Jacob Taubes fa referència a una «ridiculització de l'esperit» i cita tres noms. Tots tres són de parla alemanya i dos d'origen jueu, com ell mateix. Freud va néixer a Freiberg, a Moràvia, l'any 1856. En menys de cent anys Freiberg va ser una ciutat de l'Imperi austrohongarès, del III Reich alemany, de l'antiga Txecoslovàquia i de l'actual República Txeca. Es parlava txec, eslovac, alemany, ídish. És el món de Kafka a Praga o de Schönberg a Viena: un paisatge cultural riquíssim, sofisticat, que l'any 1945 ja es trobava irreversiblement destruït. El segle xx és el segle d'Auschwitz, és a dir, del Mal. Abans de la gran bogeria, els jueus d'aquell món de límits geogràfics inconcrets havien fet aportacions com ara l'esperanto i la dodecafonía. Sembla que no tinguin res a veure però, en realitat, són el mateix: dos llenguatges

sorgits del no-res que pretenen ser universals justament pel fet d'haver estat gestats *ex nihilo*. No ho van aconseguir perquè les úniques coses que triomfen i s'estenen arreu del món com una taca d'oli sempre tenen un origen obstinadament local. També les religioses: «Patí sota el poder de Ponç Pilat», diu el credo de Nicea del 325. No diu simplement «patí» o «fou crucificat». Aterra en un lloc i en un temps concretíssims, i es refereix a un personatge històric —Ponç Pilat— amb nom i cognom, no a una abstracció.

Freud va capgirar radicalment la visió tradicional de la conducta humana i, de passada, de la mateixa noció de cultura. El seu llegat teòric ha arribat a penetrar el llenguatge quotidià: trauma, complex d'Èdip, sublimació, histèria, neurosi, repressió, inconscient... L'inconscient és un component de la nostra conducta que, en teoria, actua al marge de la nostra racionalitat o, fins i tot, en contra d'ella. El psiquisme és, doncs, fricció, contradicció entre uns instints comuns a la resta d'animals i unes normes culturals que són específicament humanes. La sexualitat, que per a Freud no es limita a la genitalitat, és l'eix més important d'aquesta tensió sostinguda: els instints ens conviden a actuar d'una determinada manera, i les normes socials —i de manera molt especial les religioses— d'una altra. En circumstàncies normals, aquesta tensió es resol espontàniament gràcies a la «vàlvula de descompressió» dels somnis, dels actes fallits i d'altres mecanismes homeostàtics. En altres casos, en canvi, aflora el trastorn neuròtic, que pot manifestar-se de moltes maneres: des d'una fòbia insignificant fins a una conducta patològica greu. A partir de Freud, l'experiència

religiosa formarà part d'aquest reducte a mig camí entre l'autoengany defensiu, l'al·lucinació i la repressió neuròtica. Si projectem el plantejament freudià a un àmbit col·lectiu podrem entendre una de les insinuacions més pessimistes formulades al llarg del segle llarg del segle xx: sense normes socials repressives no hi pot haver civilització; amb normes socials repressives no hi pot haver felicitat. Aquesta disjuntiva no té solució. Fixem-nos que no n'hi cap, aquí, d'ironia postmoderna, però sí socràtica. L'assumpció del nihilisme no és percebuda per Freud com una gracieta sense importància, sinó com un destí tràgic. Heus aquí, doncs, la diferència abismal entre el plantejament modern —en aquest cas, d'arrels difusament romàntiques i el postmodern.

Déu és la sublimació de la figura del pare. Molt bé: i la *figura* del pare (no del pare en un sentit biològic o familiar) què és? Evidentment, una projecció cultural de la idea tradicional de Déu. Malament rai, doncs: el bucle no té sortida, porta a un raonament recursiu. El gran entrebanc del dubte psicoanalític és que sovint acaba recaient... sobre el mateix dubte psicoanalític. El confessionari es traslladarà al divan, i això implica, entre altres coses, que després caldrà passar per caixa. Les classes benestants disposaran des d'aquell moment d'un privilegi inaudit: poder patir malalties mentals socialment específiques, trastorns impensables sense un determinat nivell de renda. Parafrasejant sarcàsticament Marx, «el confessionari és el divan del poble».



La religió forma part d'una vella il·lusió, deia Freud fa més d'un segle. Des del paradigma del «pensament positiu» *new age* —pura performativitat postmoderna— avui hauríem de concloure, més aviat, que la il·lusió forma part d'una nova religió. Associada sovint a un individualisme que frega el narcisisme, aquesta il·lusió sacralitzada té molt a veure amb la crisi de la narrativitat analitzada per Byung-Chul Han. La il·lusió performativa postmoderna —no hi ha ésser sinó volicions; no hi ha objecte, tot és subjecte— es basa justament en l'absència d'un relat que atorgui sentit als esdeveniments (sentit no vol dir per força coherència). La crisi dels grans relats i dels seus corresponents metarrelats: això sí que és paradigmàticament postmodern. La nova «religió» ens diu: visualitza el que vols i ho acabaràs aconseguint. Sense pretendre-ho, la xerrameca del *management* o de l'autoajuda han acabat segregant, entre altres coses, una soteriologia... Tornant a la qüestió de la narrativitat, és molt significatiu que les xarxes socials siguin ara mateix una suma de milions i milions d'històries irreductiblement individuals que, tot i no buscar cap espai de confluència, acaben convergint en una mena de relat col·lectiu basat, en general, en elements argumentals de les sèries d'èxit. El caràcter per força efímer d'aquestes històries no convida precisament a mirar endins, però tampoc a interactuar de manera profunda amb els altres. Ni tan sols ens fa ser conscients de la realitat física que ens envolta: el món es limita a la superfície de la pantalla. És en aquest sentit que la il·lusió —la pixelació de la realitat, la seva reducció a quadrícula bidimensional— és una nova religió, és a dir, una cosa que relliga.



Si més no a *Més enllà del bé i del mal*, quan Nietzsche fa referència a l'espiritualitat l'associa sistemàticament a l'adjectiu «elevada». Com queda clar al fragment 61, aquesta espiritualitat elevada és la pròpia dels esperits lliures. «En cas que algunes naturaleses de procedència aristocràtica s'inclinin, per raó d'una espiritualitat elevada, cap a una vida més aristocràtica i contemplativa i es reservin únicament el tipus més refinat de domini (l'exèrcit sobre deixebles escollits o germans d'orde), llavors la religió pot ser utilitzada fins i tot com a mitjà per generar calma enfront del soroll i de les dificultats que entranya la manera més grollera de governar». Nietzsche va servir de font d'inspiració tant a nazis com a anarquistes, tant a teòlegs cristians com a ateus recalcitrants, tant a adolescents amb ganes d'emocions fortes com a ancians que busquen el consol estètic de la prosa florida. Se l'acusa d'haver ajudat a covar l'ou de la serp del totalitarisme, però també d'haver obert les portes al pensament més suposadament alliberador —que no emancipador— de la nostra època. Partint, entre d'altres, de Nietzsche, Foucault va voler alliberar-se (transitivament) de la culpa tot reescrivint *pro domo sua* la història de la sexualitat. Però això no té res a veure amb l'emancipació kantiana de la minoria d'edat de la humanitat, sinó amb remordiments d'adolescent fermentats lentament i obscurament (en el cas de Foucault van desembocar en idees suïcides). No hi ha res de lluminós ni d'emancipador, en tot això.

I el cèlebre certificat de defunció nietzscheà? La nostra història recent està travessada per la breu i ben coneguda asserció «Déu ha mort». No vol expressar exactament que l'esperança cristiana s'hagi volatilitzat com a conseqüència de segles d'erosió filosòfica i científica, sinó que ens hem quedat sense els grans referents conceptuals —els metarelats de Lyotard, per entendre'ns— que havien articulat la cultura occidental. El nostre destí és el nihilisme, la participació atònita en la consciència del no-res: la presència d'una absència. Nietzsche, un filòleg romàntic que com el seu coetani Schliemann busca Troia, la trobarà primer, il·lusòriament, a les partitures de Wagner —formant una quimera sadomasoquista, Lou Andreas-Salomé i la dona del músic, Còsima Wagner, *née* Litz, faran el paper d'Helena. Tot i que en sortirà escarmentat, el *Zarathustra* és una obertura wagneriana sobreactuada i *enflée*, caricaturescament romàntica. Els hereus postmoderns de Foucault, en canvi, en tenen prou amb això de la «teoria» *queer* i de les carrosses: tot plegat és més lleuger i permet afegir-hi confeti. «Qui ha mirat amb profunditat dins del món —diu Nietzsche— endevina sens dubte quina és la saviesa que hi ha en el fet que els homes siguin superficials. El seu instint de conservació és el que els ensenya a ser volubles, lleugers i falsos». La diferència entre la falsedat wagneriana de cartró pedra i la falsedat del pop postmodern retocat amb PhotoShop, en tot cas, és purament escenogràfica. Parlen del mateix: no ben bé d'il·lusions sinó de la nostàlgia d'haver-les albergat en un moment o altre (o, fins i tot, d'haver *desitjat* albergar-les). El nihilisme no permet apun-talar gaires il·lusions, òbviament, però fa possible, si més no,



*enyorar-les* des d'una distància irònica. Hi ha un decadentisme poètic que floreix mòrbidament en aquest jardí.



«La vida de Jesucrist no és triomf, sinó humiliació; no és èxit, sinó fracàs; no és goig, sinó patiment» (Karl Barth). Com dirien els profetes del màrqueting, és a dir, de la saviesa post-moderna per antonomàsia, heus aquí un producte difícil de vendre... Convé no oblidar la tríada nietzscheana d'adjectius que acabem de citar: «volubles, lleugers i falsos». Sense prendre en consideració aquesta divisa podríem patir greus errades de perspectiva, i fins i tot alguns miratges (n'analitzarem alguns més endavant) perquè potser no som ben bé davant d'una crisi de l'espiritualitat occidental, i més concretament europea, sinó més aviat del seu subjecte històric. Ara mateix tot plegat va a la deriva, segons Emmanuel Todd, perquè «*l'état zéro de la religion a conduit l'Union Européenne au suicide*» (L'estat zero de religió ha portat la Unió Europea al suïcidi). Al seu últim llibre (*La défaite de l'Occident*, 2023) Todd parla per primer cop d'ell mateix com a jueu, no només com a europeu o francès. El suïcidi d'Europa té un caràcter espiritual: no és altra cosa que nihilisme, aquell vell conegut. Hi tornarem més endavant, a l'assaig de Todd. Una societat articulada entorn de valors «volubles, lleugers i falsos» és refractària a qualsevol cosa que impliqui un compromís estable no ja amb un conjunt de creences, de persones o d'institucions, sinó amb la mateixa noció de realitat. El cristianisme no és un titanisme, com queda ben clar al mateix

evangeli (Mateu 11, 28-30) però tampoc pot esdevenir un posat per provar de suavitzar gestualment la ingrata presència d'una absència, que és una manera com una altra de dir nihilisme. L'afirmació del teòleg protestant Karl Barth fa referència precisament a això: l'espiritualitat pot tenir un efecte balsàmic, però això no significa que sigui només un bàlsam, un consol superficial, un conjunt d'artificis nietzscheanament «volubles, lleugers i falsos».



Marx i Engels van constatar un neguit social que no responia a preocupacions llunyanes i abstractes, sinó a fets dramàticament tangibles. Alguns historiadors afirmen que cap a la dècada del 1850 les condicions de vida del proletariat europeu eren molt pitjors que les dels esclaus del món clàssic, malgrat que els treballadors industrials disposessin d'enganyosos drets formals. El neguit tenia, doncs, una incontestable raó de ser. La primera frase del *Manifest comunista* recull molt expressivament aquella animositat ambiental: «un espectre recorre Europa, l'espectre del comunisme». La història s'ha encarregat de mostrar, però, que les idees defensades per Marx i Engels porten sistemàticament, sense cap excepció històrica coneguda, ni una de sola, a la misèria i a l'opressió de persones i de pobles sencers.

«La religió és l'opi del poble»: què volia dir, això, en el seu context? Cap al 1850, el consum d'opi estava de moda entre les classes benestants europees, molt especialment a Londres

i a París. L'hàbit feia molts anys que existia, com ho va relatar l'inclassificable (i per descomptat ric) Thomas de Quincey el 1822 a *Confessions d'un opiòman anglès*. Els proletaris, en canvi, s'havien d'acontentar amb el vi aigualit i els destil·lats casolans, sovint tòxics, que servien a les tavernes més infectes d'Europa. L'únic consol diguem-ne refinat era el que suposadament els proporcionava la religió. Coneixent aquesta dada, el sentit de la cèlebre frase «La religió és l'opi del poble» canvia completament. De fet, disculpa la religió i, segons com, la justifica i tot.

I com és que tot això no ha afluixat? Escric aquestes línies l'any 2024, no l'any 1824: com pot ser, doncs, que després de dos segles de canvis socials i culturals profunds determinades necessitats espirituals pervisquin? No havíem quedat que la religió era una il·lusió narcòtica, que Déu havia mort i no sé quantes coses més? Heus aquí un dubte més que raonable en relació amb les velles sospites oficialitzades de Freud, Marx i Nietzsche. Deia el pare Lluís Duch: «L'home d'avui —sovint d'una manera molt poc discernible per a les religions establertes— té, com en el passat, “necessitats religioses”, és a dir, d'una manera o altra, no es dona per satisfet amb la realitat quotidiana, sinó que hi cerca un plus de significació, de gratificació, de somni, de transcendència, etc. D'aquesta manera, l'ésser humà afirma en el canvi del temps la continuïtat —en aquest cas, la continuïtat religiosa— «amb els homes de tots els temps». No parlem, per tant, de narcosi, sinó de la recerca d'un «plus de significació», que no té pas perquè ser plaent o agradable. Pot passar ben bé al contrari, i això és el que no tenen en

compte determinades anàlisis que encara caricaturitzen la qüestió.



Les sospites oficials que acabem de veure entrecruades no ens deixen entendre, en definitiva, coses importants, nuclears. Fins i tot les poden arribar a enfosquir: el problema dels dubtes creuats és que s'inculpen els uns als altres, i donen lloc a un conjunt de suspicàcies que sumen zero sense remei. Un assaig sobre Hobbes de Carlo Ginzburg publicat fa quinze anys —*Por reverència terror. Llegir Hobbes avui*— ens recorda que el filòsof anglès presentava l'origen de l'Estat i l'origen de la religió de forma paral·lela, seguint la tradició estoica. L'Estat de Hobbes descansa en el temor reverencial (*awe*). El paper de la religió, per cert, coincideix amb el que també li atorga Maquiavel. Ara bé: l'objectiu del florentí és la preservació de la República per mitjà de l'ordre que genera el temor reverencial, mentre que l'objectiu de Hobbes és la preservació de l'ordre per mitjà del temor reverencial que genera la República entesa com a Leviathan. Són dues coses diferents. Aquest matís no està present a l'anàlisi de Ginzburg. Por, reverència, terror... per a què, amb quin objectiu? Tenint en compte que són tres emocions que no posseeixen un valor positiu en elles mateixes, quina finalitat persegueixen? Per a què serveix infondre por? Ginzburg diu: Hobbes no vol destruir la por, sinó que la fa l'origen de l'Estat. El manteniment de l'autoritat de la llei, que per la seva banda és la base del crèdit de l'Estat, es basa en la «por reverencial». Però

l'objectiu no és la por en si mateixa, sinó justament l'eliminació de la por. Per sortir al carrer sense tenir por (que em matin) necessito tenir por (que m'empresonin o m'executin si mato jo). Aquesta és la gran paradoxa —que no contradicció— del discurs de Hobbes. En canvi Guicciardini i Montaigne poden evitar-la amb un plantejament diferent. Por, reverència, terror... quan? Enmig de la crisi relativista més gran de tots els temps, la del segle XVI. Ginzburg fa molt bé de centrar la tesi de Hobbes en dos textos de naturalesa —diguem-ne— etnogràfica: les *Relations of the World* de Samuel Purchas (1613) i determinats capítols de Montaigne, escrits un quart de segle abans.

El mecanisme que estem descrivint podria funcionar d'una altra manera? Sí, amb una solució plausible al relativisme que no passés per la restauració d'algun tipus de iusnaturalisme encobert. L'operació hauria de consistir en una sacralització plena i definitiva de la Declaració Universal dels Drets Humans del 1948, de tal manera que els seus articles inspiressin no només respecte, sinó fins i tot temor reverencial. Però com es pot generar «temor reverencial» en una societat aliena a aquest concepte? És a dir —i tornant a Taubes— com es pot generar «temor reverencial» quan l'esperit és posat en ridícul? Com es pot apel·lar fins i tot al simple respecte —no ja sagrat, sinó merament cívic!— des del nihilisme i la ironia? Amb campanyes publicitàries? Amb descomptes comercials, potser? I finalment, la pregunta clau: resulta concebible un «temor *reverencial*» sense un component o altre d'espiritualitat? La qüestió ens porta de nou al plantejament de Todd, a les conseqüències polítiques d'aquest *état zéro de la religion* en el si de l'Occident

postmodern, i molt especialment de la Unió Europea. Aquest tema, com veurem a continuació, disposa d'una formulació anterior.



«Unides en la ment i el cor dels homes, nació i religió no poden ignorar-se mútuament: estan relacionades de manera necessària», escriu René Rémond a *Religion et société en Europe* (1998). Només han passat 26 anys des que fou escrita, però avui aquesta frase ja no passaria censura. Expressa una sospita que, a diferència de les de Marx, Freud o Nietzsche, no resulta políticament homologable. L'anàlisi d'Emmanuel Todd ha estat criticada perquè va en la mateixa línia. Tot plegat ens porta a una constatació estranya en relació amb aquest primer capítol. Hi ha, d'una banda, certs dubtes que hem de considerar obligatòriament indubtables, unes sospites oficials que cal acceptar perquè han acabat esdevenint certes per defecte. Però hi ha uns altres dubtes i unes altres sospites que, tot i ser igualment raonables, avui no resulten assumibles en termes polítics. Són transgressions no transgressores, canòniques i estandarditzades (l'exemple més clar potser seria Foucault, el sant Tomàs de l'escolàstica del *gender*) i transgressions que, en canvi, ja no resulten admissibles sota cap circumstància. Referir-se, com feia René Rémond fa un quart de segle, a la relació entre nació i religió forma part d'aquest grup d'heretgies.

Però una suposada transgressió que serveix justament per reforçar els llocs comuns d'una època és qualsevol cosa menys

una transgressió. Per paradoxal que pugui sonar, els parers de Rémond o de Todd són avui antisistèmics perquè teòricament justifiquen «el sistema»... Aquesta disfunció argumental és grotesca, però cal fer veure que no la veiem, amb candor i docilitat.



En relació amb les sospites diguem-ne herètiques de Rémond o de Todd que acabem de comentar, caldria abans clarificar el debat, tot i que sense la ingènua pretensió de tancar-lo. Inten-tem-ho tot posant damunt la taula algunes premisses bàsiques.

Primera: tota adscripció religiosa implica la participació en una determinada identitat col·lectiva —*religare* vol dir tot just això— però no tota identitat col·lectiva té un component religiós, òbviament.

Segona: hi ha identitats col·lectives que, amb tots els matisos que calguin, tenen una consistència objectiva i resulten fàcils de portar, mentre que en determinats moments o contextos altres són incòmodes o fins i tot vergonyoses.

Tercera: encara que soni paradoxal, l'allunyament social majoritari de la religió pot tenir com a reacció imprevista, en general en forma d'anticossos, la revifalla de les formes de religiositat premodernes i fins i tot antimodernes.

Convé que ens detinguem en aquest tercer punt, perquè ha acabat tenint traduccions polítiques inquietants. En efecte, com pot ser que un noi o una noia parisencs completament immersos en la cultura occidental, que parlen francès i només saben dir quatre coses en àrab; que no havien obert l'Alcorà en

sa vida i sí els còmics *underground* i les webs de pornografia; que han passat l'adolescència entre videojocs i no entre prèdiques de mesquita, decideixin anar-se'n a defensar el pseudo-califat de Síria, com va passar fa ben poc? Què busquen? I què troben?

Potser una identitat que ells consideren més —diguem-ne— confortable. En molts casos, els seus pares o els seus avis van renunciar a la pràctica tradicional de l'islam quan van emigrar a França a la dècada del 1960. Tanmateix, la seva percepció és que no es van transformar en francesos, sinó en *beurs* i *beurettes*, terme despectiu amb el qual es designa els descendents —sobretot de segona generació— de les antigues colònies del nord d'Àfrica (*beur* és un *verlan* —paraula invertida— d'*arabe*). Alguns —no pas tots— han portat una existència precària i àtona, sense expectatives, encauats en barris depriments. Fracàs escolar, famílies desestructurades, petita delinqüència, tristor, lletjor, avorriment... No és aquesta una identitat fàcil de portar, suposo, especialment per a un jove. La solució és inventar-se'n una altra, i sovint passar de ser un petit delinqüent a un màrtir de l'islam. D'on van treure la insensata idea segons la qual podien escapolir-se de l'inframón suburbial amb una mena de conversió instantània i després ingressar directament al paradís? Al món hi ha mil milions de musulmans que no fan mal a ningú, i només uns milers de personatges amb identitats tan tristes i inassumibles que opten pel nihilisme, com bé ho va argumentar André Glucksmann en relació amb l'atac de l'11-S del 2001. Els primers practiquen una fe sincera i en molts casos profunda, mentre que els segons només proven d'escapar d'ells



mateixos. Tot això no estava previst en la cosmovisió marxista, que es basava justament en una sospita referida a les visions de la història alienes al materialisme dialèctic —totes eren errònies, per descomptat. Arribem així, tot tancant un cercle, a una nova sospita... que recau sobre les sospites que Freud, Marx o Nietzsche van fer emergir fa cosa d'un segle i mig. Eren massa selectives, aquelles sospites: apuntaven sempre als mateixos llocs, i sempre n'esquivaven uns altres igualment molt concrets. Ara només queda desconstruir la desconstrucció, que no ha estat res més que un epígon de jocs de mans anteriors.



Els il·lustrats, i més tard els seus nets positivistes —val a dir que aquest parentiu és discutible, problemàtic, i ara ens duria a un *ex cursus* massa llarg— van arribar a creure que les persones abandonarien les catedrals per assistir en massa als ateneus, però resulta que no va ser així. Tant les catedrals com els ateneus estan avui preocupantment poc concorreguts. On ha anat a parar, doncs, tota aquella gent? On són? A alguns els trobarem consultant nigromants per whatsapp, mirant sèries negòtiques a Netflix, encenent espelmes de colors per neutralitzar energies negatives, esperant el missatge dels ovis a la serralada de Montserrat, abraçant arbres, fent «meditació quàntica»... Res de tot això no estava previst, ni tan sols en termes de possibilitat remota, en el si dels ideals il·lustrats. Res de res. Només es preveia un trajecte rutilant —un de sol— entre els obscurs i mal ventilats temples de la fe i les lluminoses i airejades

catedrals de la raó d'August Comte. La realitat, tanmateix, es redueix a masses que miren el mòbil tota l'estona i tenen problemes greus de comprensió lectora. Són desconcertadament crèduls en algunes coses i, en canvi, malfiats en unes altres. No, tot això no estava pas previst per la sospita oficial... El consum purament turístic de productes religiosos, la insòlita proliferació de l'esoterisme *trash*, el cada cop més preocupant marasme de les «medicines alternatives» o l'orientalisme de la cultura *new age* tenen poc a veure amb la Il·lustració, certament, i encara menys amb la noció de secularització. No hi ha, doncs, vencedors ni vençuts. O potser sí? Les sospites sobre les sospites de fa 150 anys ens remetent a una capitulació, la de la pròpia modernitat? I si no es tracta d'això, d'una mera capitulació, de què estem parlant doncs?

Segons la definició —per a alguns canònica— de Peter Berger, la secularització «és un procés a través del qual alguns sectors de la societat i de la cultura són sostrets a la dominació de les institucions i dels símbols religiosos». Si acceptem la caracterització, resulta força evident que no habitem una societat secularitzada (ni tan sols parcialment secularitzada). Tampoc il·lustrada, però: per a Kant, la Il·lustració no era res més que el procés encaminat «a superar la minoria d'edat de la Humanitat». Observant, per exemple, la naturalesa de certs productes actuals de la cultura de masses de gran èxit, aquesta admonició kantiana a la superació de la nostra «minoria d'edat» adquireix un to entre dramàtic i còmic. Les temptatives filosòfiques contemporànies de reaproximació al sagrat —el silenci prenyat de transcendència de Wittgenstein— no han prosperat prou per

superar l'aporia. Perquè convé subratllar que som davant d'una veritable aporia basada, segurament, en una fantasia antropològica lligada a la idea de progrés. Des d'aquesta perspectiva, la pulsio religiosa i, en general, espiritual, formava part d'un determinat estadi de la humanitat que calia superar. En aquest sentit, l'Escola de la Sospita és a la vegada la culminació de la Il·lustració i la seva fi com a projecte cultural, no només polític. Perquè cal no oblidar que la sospita recau també sense remei sobre la idea de racionalitat o la de progrés i, finalment, sobre la mateixa legitimitat epistemològica de la sospita per defecte.



Davant d'una situació com la descrita a l'anterior epígraf hi ha moltes opcions. Algunes són maximalistes i més o menys impracticables, com ara tornar col·lectivament a una religiositat premoderna, sense cap inculturació moderna. La inversa és aquell laïcisme radical, agressivament intolerant, que tantes persecucions va generar al segle xx. D'altres opcions, en canvi, semblen força més assenyades, com ara fer de la laïcitat un marc obert i plural en què hi tingui cabuda harmònica la vivència i la pràctica del sentiment religiós experimentat per tantes persones. També hi ha sortides potencialment problemàtiques. Les cada vegada més freqüents «mobilitzacions emocionals» —des dels homenatges *kitsch* amb ossets de peluix i dibuixos infantils a les víctimes d'atemptats fins a la celebració històrica d'una victòria esportiva són només una resposta agònica a sentiments

col·lectius de disgregació i de desorientació que de manera puntual troben per fi alguna cosa en comú, encara que de vegades sigui trivial, absurda o extemporània. La majoria d'aquestes manifestacions estan associades a suposats moments de recolliment col·lectiu. Som davant d'un remei paròdic contra el Gran Buit postmodern o bé del sorgiment, encara incipient, d'una nova espiritualitat? No em veig amb cor de respondre la pregunta amb rotunditat. De fet, el que m'ha motivat a escriure aquest assaig té molt a veure amb el dubte que acabo d'expressar.

Una segona constatació que també considero rellevant. La pulsio envers l'espiritual no és compatible amb les reticències a *admirar* en el sentit heideggerià del terme: la mirada postmoderna és irònica i, en conseqüència, refractària a l'admiració. Entesa en aquest sentit precís —el heideggerià— l'admiració vol serenitat, lentitud, obertura i una —diguem-ne— ingenuïtat crítica. Avui, tot això és molt complicat. Atònits, neguitosos, obnubilats per les llaminadures i els succedanis del supermercat de les religions, incapaçs d'admirar i fins i tot de mirar —el mòbil ho impedeix— allò que ens envolta, provoquem que la presència de l'absència sigui cada cop més voluminosa, i també més incòmoda.

Amb això no estic pas insinuant que fa dos segles, o dos mil·lennis, la vivència personal profunda —no rutinària, no purament formal— de l'espiritualitat fos un fet espontani derivat gairebé de condicions ambientals. Aquesta idealització no té cap sentit. Considero, simplement, que la serenitat, el silenci o la lentitud es troben molt allunyades de la nostra vivència actual del món: tot va si fa no fa en sentit contrari.



L'Escola de la Sospita (*maîtres du soupçon*, per cert, és una expressió encunyada per Paul Ricoeur) a la qual es refereix el rabí Taubes en la citació que encapçala aquest primer capítol va condicionar sense remei la mirada dels intel·lectuals del segle xx, tant en relació amb les religions institucionalitzades com en la vivència de l'espiritualitat en general. Ara bé, aquest impacte innegable va afectar també la cultura popular? Marx, Nietzsche o Freud van arribar a impregnar directament el cinema comercial o la literatura *fast-food*, per exemple? O potser aquelles idees mai no van transcendir l'àmbit de l'assaig destinat a un públic amb formació universitària? La qüestió és important: segons com la plantejem, el procés de suposada secularització d'Europa s'entendrà d'una manera o bé d'una altra força diferent.

Proposem, en aquest sentit, un cas que al nostre entendre resulta paradigmàtic, el del dibuixant belga Hergé, pseudònim de Georges Remi (1907-1983), autor de les aventures de Tintín. Era catòlic i va assolir prestigi i popularitat —una popularitat que esdevindria universal al cap de poc temps— publicant a revistes confessionalment catòliques. Debutà amb vint-i-dos anys amb una obra antimarxista: *Tintín al país dels soviets* (1929). Per dur-la a terme partia d'una crònica del diplomàtic Joseph Douillet, belga com ell. La perspectiva, però, va canviar moltíssim amb el pas del temps, de tal manera que l'últim Tintín és difícil d'identificar amb el primer. Hergé va tenir una formació religiosa en aparença incompatible amb les idees de Nietzsche.

Ara bé: cal recordar que cap a la dècada del 1920-1930, Nietzsche salta de l'esfera acadèmica a la popular en forma d'actituds (no dic pas «idees») perfectament detectables en la majoria de corrents culturals de l'època. El seu impacte en la cultura popular la va analitzar, entre molts altres, l'historiador italià Furio Jesi. La clau de tot plegat és la següent: la redempció del nou home al qual aspiraven els totalitarismes no vindria per la via de la contemplació, sinó de l'acció, i potser per aquesta raó Tintín és l'únic periodista del món que no escriu: només actua. On també es veu bé que la influència ambiental de Nietzsche és a través de la petjada visual —però no ben bé icònica: són dues coses diferents— de l'obra de Leni Riefenstahl. En realitat, la veritable línia clara pertany més a pel·lícules com *El triomf de la voluntat* o *Olímpia* que no pas a l'obra d'Hergé. Sense ser militantment anticristiana, la mirada de Riefenstahl sí que és neopagana: els seus referents són els grecs i els romans encara no *contaminats* pel missatge judeocristià. S'allunya igualment dels recursos de l'expressionisme alemany, gestat sobretot en cercles culturals jueus, i s'inventa una nova manera d'enfocar la càmera. És una resposta o alternativa a l'anomenat «art degenerat», malgrat que la directora tampoc no va mostrar mai actituds antisemites (ni va voler-se afiliar al partit nazi, per cert). No ens consta que Hergé i Riefenstahl s'arribessin a conèixer personalment abans, durant o després de la Segona Guerra Mundial, però fora improbable que no coneguessin les seves respectives obres. Estan connectades per vincles difícils de concretar, però que apunten d'una manera borrosa a qüestions espirituals. A *Olímpia*, la mirada neopagana sobre la corporeïtat trans-

cedeix els músculs. No és que Riefenstahl espiritualitzi el cos, sinó que l'observa amb una perspectiva en aquell moment inèdita basada en el Moviment per a la Reforma de la Vida, que tingué un èxit aclaparador a l'Alemanya de les dècades del 1920 i 1930.

Des que Hergé es va psicoanalitzar, Freud esdevingué una figura important en el si de la seva obra: les imatges oníriques i els actes fallits (per exemple a *Tintín al Tibet*) esdevenen importants. La figuració de Milú en una entitat tripartita (el propi gos, el Milú-dimoni i el Milú-àngel) mostren molt plàsticament l'esquema freudià de la conducta humana. És curiós que tots aquests referents siguin posteriors a l'any 1945, quan l'ambient antisemita ja s'ha començat a mitigar, però no ha desaparegut ni a Alemanya ni enlloc. Abans del 1945, Hergé no és cap filonazi, com han volgut alguns, sinó una persona immersa en una mentalitat —que no ideologia— compartida per la immensa majoria d'europaus, encara que faci de mal dir. A Bèlgica i a la resta d'Europa hi va haver una complexa justificació teòrica del colonialisme en clau racial; el darwinisme social està ben present a *Tintín*. La cosa ve del segle XIX: de Gobineau i de molts altres. És anterior al feixisme i al nazisme. La història de Leopold I Godineu el Congo avui ens fa avergonyir, però llavors molta gent la trobava, si més no, «explicable». En aquest sentit, *Tintín* i el mateix Hergé representen en l'actualitat una manera interessantíssima de rellegir el segle XX, amb totes les seves llums fascinadores i depriments tenebres, amb totes les contradiccions que encara arrosseguem col·lectivament. A tot això cal afegir-hi una cosa molt més personal: la

profunda crisi espiritual que va experimentar Hergé, i que va fer-se visible amb claredat a determinats àlbums, com ara l'esmentat *Tintín al Tibet*.

Sembla raonable pensar, en definitiva, que algunes crisis que se solen circumscriure exclusivament en el si de la ment tortuosa dels filòsofs o dels teòlegs posseeixen, en realitat, un abast força més ampli. Sembla igualment raonable inferir que és aquesta mentalitat la que ha fet aflorar determinades preocupacions teòriques, i no a l'inrevés. Per entendre'ns: el desassossec existencial és anterior a l'existencialisme. Hergé o Leni Riefenstahl ens permeten albirar com era l'espiritualitat en el si de la cultura de masses europea a la dècada del 1930. Fa uns anys vaig aconseguir uns quants números raonablement ben conservats de la revista juvenil catòlica *Coeurs vaillants*, on Hergé va publicar per entregues setmanals els seus àlbums més importants. La majoria d'aquests exemplars són immediatament anteriors a la Segona Guerra Mundial. Mostren una visió del món que avui qualificaríem de conservadora, però en cap cas de reaccionària o fins i tot pronazi. De fet, l'esmentada publicació fou prohibida a la França ocupada, i el seu director en aquell moment, l'*abbé* Jean Pihan i altres membres del seu equip editorial van ser arrestats per la Gestapo i empresonats (aquesta part de la història no se sol explicar perquè complica el relat sobre si França va guanyar, o en realitat va perdre, la guerra).

Encara que avui ens sembli un debat estrany, o si més no difícil de catalogar, el que es contraposava en aquell moment era una espiritualitat lligada confusament a la mitologia wagneria-



na-neopagana amb una altra que provenia de la tradició catòlica (no podem dir «cristiana» en general perquè, amb algunes excepcions, el protestantisme alemany va tenir una relació força fluida amb el nazisme). L'espiritualitat neopagana es considerava nova i moderna mentre que la catòlica era percebuda, potser majoritàriament, com vella, anacrònica i, sobretot, superada. Tot i que ni tan sols ha passat un segle, aquella mentalitat resulta avui complicada d'entendre, especialment quan hi afegim el suport institucional al budisme. El 1933, per exemple, es va celebrar a Berlín el Primer Congrés Budista Europeu. Havien canviat les certeses i s'havien desplaçat simultàniament certs dubtes, cosa que no significa en absolut que ara tinguem les coses més clares que abans. Em permeto, en aquest sentit, citar el sociòleg Salvador Cardús: «Creure per no ser crèduls: la confiança social no neix de la candidesa sinó de la intel·ligència social. Les recerques de Toshio Yamagishi, de la Hokkaido University del Japó, han mostrat amb claredat que les persones més confiades són, paradoxalment, les més sensibles a l'hora de descodificar la fiabilitat dels seus interlocutors. Dit d'una altra manera: segons aquestes investigacions, la confiança social és producte del de la intel·ligència social, i no afavoreix la credulitat sinó l'escepticisme crític».

Fa noranta anys el joc certeses-dubtes partia, com avui, d'un conjunt molt complex i difícil de gestionar tant a nivell col·lectiu com individual. Era el resultat de noves evidències científiques, de canvis socials, de prejudicis, de simples modes. El neopaganisme tronat dels nazis, així com la seva en aparença sorprenent adhesió institucional al budisme, ens poden semblar

ara incomprensibles, però en aquell moment tenien una lògica. Algunes certeses arrelades s'havien començat a esquarterar i, simultàniament, alguns vells dubtes s'havien transmutat en certeses (a partir del 1945, de la «religió original dels aris», per exemple, ja no se'n va a sentir a parlar gaire més). És més que probable que d'aquí a noranta anys algú escrigui alguna frase molt semblant a l'anterior... però en relació amb nosaltres, als qui habitem aquest primer quart del segle XXI. Heus aquí una invitació a ser prudents i humils. A continuació en parlarem, d'humilitat.



Encara que sigui per raons diferents, però que tot i així acaben confluint, hi ha entre els *maîtres du soupçon*, així com entre alguns dels seus hereus i marmessors, una certa unanimitat a l'hora de posar la idea d'humilitat sota la lupa. Per a Nietzsche, la humilitat és l'actitud que adopten els febles per adaptar-se o acomodar-se al jou dels qui els dominen. Des de la perspectiva de Marx, la humilitat no sembla ser precisament l'actitud més indicada per a la lluita de classes, ni encara menys per a la superació de les contradiccions estructurals del capitalisme. Per a Freud, la humilitat és un cas prototípic de racionalització. Des d'una perspectiva cristiana, la humilitat és, en canvi, una de les condicions de possibilitat de l'experiència espiritual. Sense humilitat es poden fer moltes coses: construir transatlàntics, aixecar edificis descomunals, declarar guerres... Sense humilitat, però, és difícil que puguem endinsar-nos en un món imma-

terial i silent que reclama, a més a més, una actitud modesta, respectuosa i austera, i que no proporciona cap recompensa immediata i tangible. Tant en l'àmbit de la raó com en el de l'esperit la humilitat ha estat, i continua sent, una qüestió de consciència de límits. Hi ha un límit per baix i un límit per dalt, i és tan important el primer com el segon, tot i que normalment només ens fixem en la idea de transgressió (és a dir, en el trencament del límit superior). El límit inferior, però, també és important perquè ens recorda que el nostre «terra», el nostre *humus*, no és el mateix que el de la resta d'éssers vius: l'humanisme no és res més que el subratllat d'aquestes potencialitats. Ni en l'àmbit de la raó ni en el de l'esperit, però, la humilitat no s'hauria de transformar mai en un relativisme paralizador o en un escepticisme estèril i destructiu. Reconèixer humilment els nostres límits no pot significar que qualsevol afirmació sigui tan vàlida com qualsevol altra, o que totes les accions humanes resultin moralment equiparables. Aquesta, tanmateix, ha estat la conclusió d'una certa postmodernitat paròdica: un «tot val» que no té res veure amb la tolerància, sinó més aviat amb la indiferència frívola cap a les conseqüències dels nostres actes. Almenys una part de l'espiritualitat a la carta actual es basa en aquest confortable escepticisme relativista.

L'obra filosòficament més rellevant del segle XVIII, la *Crítica de la raó pura* [*Kritik der reinen Vernunft*] de Kant, publicada el 1781, comença amb una frase tan breu com significativa: *De nobis ipsis silemus*, «de nosaltres mateixos, callem». És tota una declaració de principis sobre la humilitat sincera, no impostada, del pietós Kant. De fet, el mateix títol de l'obra és una declaració d'humilitat

epistemològica, i de retruc també espiritual. En realitat, *Crítica de la raó pura* vol dir alguna cosa semblant a «límits de la raó en el seu ús no empíric». Per això hem dit abans que la humilitat, així com el seu antònim, la supèrbia, al·ludeixen bàsicament a la idea de límit. Tot i tractar-se d'una de les obres més àrides de la història de la filosofia moderna, Kant fa servir al començament una bella metàfora de profundes conseqüències espirituals: la del colom que, sentint-se lliure solcant el cel, s'adona de la resistència de l'aire i fantasieja amb la idea de deslliurar-se'n... sense tenir en compte que és al mateix temps la que fa que no caigui, perquè al buit no podria volar.

*De nobis ipsis silemus...* Sobre aquest verb —callar— i els seus usos, el meu bon amic Ramón Andrés explica algunes coses que considero remarcables i crec que és bo reproduir aquí. Si els antics llatins distingien *silere* de *tacere* és perquè el primer terme era una expressió de serenitat, de no moviment; un silenciarse sense objecte aparent, impersonal. *Tacere* indicava, en canvi, un callar «actiu», una voluntat lligada a la disciplina del no parlar amb el propòsit d'ajustar, o fins i tot d'anul·lar, les dissonàncies produïdes per tot allò que envolta l'ésser humà. Apellen a dues diferents dimensions, com el *jamoosh* (callar) i el *sukood* (silenci) perses; o el *shaqat* i el *sheqet* hebreus. Mentre que en sànscrit *silenci* es *mauna*, el fet de complir-lo amb rigor es coneix amb el terme *maunavratta*. *Tacere* és el *siôpan* grec; *silere*, el *sigân* que indica alguna cosa més que la concentració per obtenir un objectiu, el repòs necessari per a la lectura, o atendre més despertament la veu aliena. *Silere* és el verb que reconeix la immobilitat, la part detinguda del que

no cessa, un abandó del desig, la llera del desaferrament. Per això —conclou el musicòleg Ramón Andrés— en el si del llenguatge de l'espiritualitat ha estat associada a una actitud mística, mentre que *tacere* s'ha vinculat principalment a una voluntat ascètica.

## TAULA

Sospites selectives.....	5
Dolor, neguit i cendra.....	41
Elevació i ironia.....	65
Miratges de l'ocàs .....	91
Entre els animals, els déus i les màquines.....	135
Deu postil·les més o menys conclusives.....	155



Les peripècies de l'esperit són tan antigues com la condició humana. El que s'explora en aquest assaig és com es manifesten *ara*, d'on deriven històricament i per què resulten problemàtiques. Visqués a l'època que visqués, l'ésser humà albergava una inevitable consciència de finitud. En tot cas, les expectatives profundes en relació amb la vida i amb la mort de fa milers d'anys i les nostres no han variat de manera substancial: l'urbanita postmodern i el caçador paleolític comparteixen les mateixes emocions bàsiques. Són l'amor, l'esperança, la compassió, la por... Avui, quan realitat i virtualitat conviuen confusament en un mateix pla, la nostra àlgebra mental ha estat alterada. Però els elements de l'equació són els mateixos, fins i tot quan l'esperit se les ha de veure amb l'ombra allargada del nihilisme ambiental.

ISBN 978-84-9191-357-3



9 788491 913573

Publicacions de l'Abadia de Montserrat