

***Indagacions sobre religió en Corbí i Gauchet:  
fonamentacions per a una espiritualitat de «la sortida de la religió»***

Marta Granés Bayona

**Director del treball: Dr. Jaume Casals**

Juny 2011

## ÍNDEX

Presentació.....	3
Caracterització de la religió en Corbí i Gauchet.....	6
L'arrel del fet religiós.....	12
Canvis en la concepció de l'àmbit religiós al llarg de la història.....	20
De la desposseïció a l'individualisme.....	36
De l'heteronomia a l'autonomia.....	39
Canvis que imposa el cristianisme occidental a la religió.....	43
Situació de la religió en la societat actual.....	50
Futur de la religió.....	65
Conseqüències de «la sortida de la religió» sobre l'espiritualitat.....	76
Bibliografia.....	85

## PRESENTACIÓ

La percepció de l'actual crisi de la religió per part de sociòlegs, estudiosos del fet religiós i teòlegs no és unànime. Mentre per a uns és un fet generalitzat incontestable, per altres aquesta crisi només la pateix una petita part de la població mundial al temps que en extenses zones del planeta es dona una revifalla de la religió; per això aquests darrers afirmen que a nivell global la situació avui pot ser qualificada de pervivència de la religió<sup>1</sup>.

Tot i conèixer aquesta valoració dispar, el nostre treball aborda dues anàlisis de la situació actual de la religió i les seves causes que coincideixen en qualificar-la de crisi: es tracta de la reflexió de Marià Corbí i de la de Marcel Gauchet.

Marià Corbí<sup>2</sup> afirma que en societats que viuen de la innovació científica i tecnològica, i de la creació continuada en productes i serveis, s'ha d'excloure tota

---

<sup>1</sup> Des de les jerarquies de les diverses Esglésies cristianes s'accepta el fet de la laïcització de la societat que es manifesta en un descens notable en la pràctica religiosa i en una independència de la ciutadania respecte a les corresponents doctrines morals minorant, quasi fins a desaparèixer, la seva influència sobre el comportament i valors assumits pels ciutadans (ROUCO VARELA, A.M., 2009; MORA, M., 2010). D'altra banda no tots els sociòlegs estarien d'acord en interpretar la davallada en la pràctica de rituals religiosos com una crisi que desemboca en la laïcització, sinó que ho interpreten com un canvi en la religiositat de la població (BERGER, P.L., 2004,2005; CASANOVA, J., 2004,2007; GARCÍA JIMÉNEZ, E., 2007)

<sup>2</sup> Marià Corbí és doctor en Filosofia i llicenciat en Teologia; ha estat professor del departament de Ciències Socials a ESADE Business School i de la Fundació Vidal i Barraquer de Barcelona. Des de 1999 dirigeix el Centre d'Estudi de las Tradicions de Saviesa, de Barcelona.

fixació mental i sensitiva perquè és contrària a la lògica de la generació de novetat: en alentir el ritme de creativitat la fixació afecta negativament a la supervivència dels col·lectius. Dins dels factors fixadors Corbí hi situa la religió pel fet que es fonamenta en creences intocables i immutables i així acaba resultant un element contrari a la mobilitat en tots els ordres, una mobilitat imprescindible per les noves societats. Aquest plantejament de Corbí desemboca en la conclusió que en societats i col·lectius amb una economia que es fonamenti nuclearment en la innovació tecnològica i científica, la religió, entesa com a sistema de creences fixadores, deixa de ser assumible per part de la població i entra en crisi.

L'altra base del nostre treball és la reflexió de Marcel Gauchet<sup>3</sup> que afirma que la religió avui està desapareixent definitivament del camp col·lectiu com el fruit final d'un procés de «desencantament del món» que va començar amb l'aparició de l'Estat.

La tria d'aquests dos autors ha estat motivada per tot un seguit de coincidències en les seves perspectives sobre la religió com són l'acceptació fonamentada de la seva

---

És epistemològic de les formacions axiològiques, estudiós de les conseqüències ideològiques i religioses de les transformacions generades per la societat industrial i postindustrial. Molts anys d'investigació des de les més diverses especialitats (lingüística, epistemologia, sociologia, antropologia, història de les religions...), li han permès aclarir la relació entre els sistemes de valors de les societats i els seus sistemes de vida, entre les formes religioses d'un grup social y el seu *modus vivendi*.

Del seu estudi se'n deriva la conclusió que les formes religioses es caracteritzen per la seva capacitat de configurar entorns estables de certes inamovibles, vitals per a assegurar la supervivència de les societats preindustrials estàtiques del passat que vivien de fer fonamentalment el mateix. Les creences religioses varen jugar un paper central obstaculitzant el canvi en uns mons de veritats fixes i, pel contrari, han resultat molt poc aptes per a realitats socials que necessiten motivar per a la transformació continua en tots els ordres de la vida en ser la creació la base de la supervivència de les societats d'innovació (CORBÍ, M., 2003). Ha escrit diversos llibres i articles sobre aquesta temàtica recollits a la bibliografia.

<sup>3</sup> Marcel Gauchet és director d'estudis a l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris i és redactor en cap de la revista *Débat*. Filòsof i historiador interessat per la sociologia i per l'etnologia. Es considera fill intel·lectual i espiritual del maig del 68, tot i què ha anat evolucionant cap a postures polítiques allunyades del *gauchisme* primerenc. Es declara proper i deixeble de Max Weber encara que Gauchet considera que ell atribueix a la religió un major paper en l'estructuració de societats antigues. L'obra de Kantorowicz que posa en evidència les possibilitats contingudes en «l'Encarnació», tot i que van tardar 1000 anys en fructificar, li va servir per comprendre la revolució del cristianisme occidental a partir del segle XI. Aquest autor també li fa entendre que entre el 1000 i 1500 a Europa s'inventa un nou tipus de poder al voltant del rei i del regne en el qual les virtualitats cristianes en matèria de dissociació del cel i la terra s'actualitzaren. Serà aquest tipus de poder una de les principals raons de la sortida de la religió (1985, 298). Gauchet ha publicat fonamentalment en les revistes *Textures* (1970-1976), *Libre* (1977-1985) i *Le Débat* (des de 1980); també ha publicat diversos llibres de temàtica molt diferent (MARDONES, José M. :2004; VALLADOLID BUENO, T. : 2004).

crisi, la diferenciació entre religió i espiritualitat, i que la fi de la religió no suposa l'acabament de l'espiritualitat perquè aquesta s'entronca en un nucli irreductible de la nostra estructura antropològica. Aquests elements han resultat la base per a desenvolupar l'objectiu del nostre treball que és indagar en la possibilitat que l'espiritualitat pugui independitzar-se de la religió, tal com ja ho van fer l'art i la filosofia fa més de 2000 anys. Resulta preocupant la perspectiva que si això no fos possible l'enfonsament de la religió acabaria arrossegant l'espiritualitat amb la conseqüent desaparició d'una dimensió de coneixement i qualitat de la humanitat intrínseca a la seva estructura antropològica que s'ha estat cultivant des de les societats més primitives.

En aquest treball ens proposem rastrejar en els estudis de Corbí i de Gauchet les seves reflexions sobre la possibilitat d'una espiritualitat no religiosa, la qual cosa ens obliga a endinsar-nos, prèviament, en la seva visió de la religió, les arrels antropològiques en les que situen el fet religiós, i en les seves anàlisis de la crisi actual.

Dels dos autors serà Marià Corbí l'eix del treball perquè du a terme la seva anàlisi de la religió, l'espiritualitat i la crisi de les religions des d'un plantejament antropològic-llingüístic; això ens permet, comparativament, donar més passes en l'exploració sobre la possibilitat de secularització de l'espiritualitat. I per la mateixa raó, la temàtica de cada un dels apartats ha estat extreta dels treballs de Gauchet<sup>4</sup>. En cada un d'ells presentem en primer lloc el desenvolupament del tema per part de Corbí seguit del de Gauchet i finalment exposem les coincidències, les complementaritats o bé les contradiccions que es presenten entre els estudis d'ambdós filòsofs segons el nostre parer. En el darrer apartat hem sintetitzat la nostra visió comparativa crítica entre els dos plantejaments i les seves aportacions a la possibilitat de laïcització de l'espiritualitat.

---

<sup>4</sup> Corbí s'ha especialitzat des de sempre en la investigació sobre el fet religiós per la qual cosa podem trobar en la seva obra el tractament del tema des de molt diversos aspectes. Unes reflexions que no trobarien correspondència en Gauchet qui ha diversificat molt els seus objectes d'estudi.

Arribats a aquest punt voldríem remarcar que Gauchet defuig parlar de crisi de la religió, de laïcització o secularització perquè, per a ell, són termes que, en tenir connotacions religioses, interfereixen negativament en el correcte desenvolupament de la reflexió; i, a més, no recullen el fenomen de reabsorció, reforma i reelaboració de l'alteritat religiosa que, segons ell, s'estaria donant actualment. Prefereix usar el terme «retirada de la religió» perquè li sembla que defineix millor la situació actual en la que s'estaria donant una continuació de l'espiritualitat de la religió sota una forma no religiosa (G: RD, 24)<sup>5</sup>.

## **CARACTERITZACIÓ DE LA RELIGIÓ EN CORBÍ I GAUCHET**

Per a Corbí “religió” és la forma de viure la notícia i l'experiència de la dimensió absoluta de la realitat sota el domini i el control dels programes col·lectius de les societats preindustrials estàtiques (C: HEL, 200). Caldrà veure amb una mica de deteniment què és el que Corbí entén per programes col·lectius i a què apunta amb l'expressió «experiència de la dimensió absoluta de la realitat».

Per a aquest autor els humans som animals que, a diferència de la resta d'espècies, la genètica no ens programa totalment sinó que alguns aspectes resten indeterminats. Concretant l'espècie humana tindria determinades genèticament la fisiologia, la condició sexuada, la condició simbiòtica i la possibilitat de la parla,

---

<sup>5</sup> Per facilitar el reconeixement de l'obra a la que estem fent referència, a partir d'aquí per identificar-les en lloc de fer constar l'any d'edició de les obres utilitzarem les inicials dels títols, tal com consta en la bibliografia.

quedant indeterminades les formes concretes de la nostra parla, de la nostra sexualitat, de la nostra organització col·lectiva i familiar, una indeterminació que l'espècie ha cobert a través de la cultura (C: HEL, 34).

La indeterminació genètica ens fa animals inviàbles, un inconvenient que cada cultura resolts completant la programació d'una forma adequada a la manera de viure del grup tot proporcionant una forma d'interpretar, de valorar el món útil per a cada tipus de societat. Aquesta és la raó que fonamenta l'afirmació de Corbí de que les diferents cultures tenen funció de programació col·lectiva per a conduir al col·lectiu a la seva supervivència.

Per a Corbí la cultura és possible gràcies a la parla, fet que implica que els humans ens relacionem amb el món parlant entre nosaltres, la qual cosa condueix a poder afirmar que la llengua és una intermediària entre el vivent humà i el seu món. És a causa d'aquesta mediació que podem distingir entre el que és el significat de les realitats com vivents que som i el que són les coses en elles mateixes. La conseqüència és que els humans tenim una doble experiència de la realitat: una en funció de les nostres necessitats i l'altra no relativa a elles. Corbí caracteritza aquesta experiència de la realitat com absoluta pel fet que es presenta de forma no relativa a nosaltres.

La programació col·lectiva, la inculturació, en societats preindustrials es realitzava a través de relats, mites, i rituals. Ells suplien la indeterminació genètica tot configurant tant la dimensió relativa, la de la quotidianitat, com l'absoluta, aquella independent del món de la pura supervivència. Des d'aquesta perspectiva, les religions són les formes absolutes o sagrades preindustrials que s'expressen en programes mític-simbòlics propis de societats estàtiques. Aquests programes vehiculats pels mites s'articulen com quadres de creences que es configuren com a sistemes de domini en

exigir sotmetiment a la interpretació, valoració, moralitat que plantegen en presentar-se com revelats pels avantpassats sagrats o els déus.

Suposada l'experiència de la doble dimensió constitutiva de l'espècie, tota programació mítico-simbòlica genera religió. Així és que la presència de religió implica que la mitologia està vigent i viceversa, la qual cosa serà possible sempre que estigui operativa l'*epistemologia mítica*. Amb aquest terme encunyat per a Corbí es vol indicar el supòsit implícit en els mites, imprescindible per a convertir-los en eficaços programadors, segons el qual les coses són tal com ells diuen. I això és degut a que en concebre els mites com a revelats des de l'àmbit sagrat es constitueixen en garantia epistemològica absoluta i inviolable. Així doncs es produeix un cercle virtuós dins l'epistemologia mítica: aquesta precisa de l'aparició de la figura sagrada que revela la veritat de la realitat i també de la imperiosa necessitat d'haver de creure en ella (C: HEM, 148-162).

Les societats preindustrials que són estàtiques necessiten dels mites i de la seva epistemologia per a no canviar, però quan els mites desapareixen com a sistemes de programació col·lectiva, com és la situació actual, la religió lligada a aquest sistema de programació col·lapsa.

A l'hora d'apropar-nos a la definició de religió amb la que opera Gauchet el primer que ens trobem és que comparativament resulta extremadament breu. Per a ell existeix una funció religiosa que resulta ser una subdivisió de la funció simbòlica que organitza, juntament amb la paraula, la nostra relació amb la realitat i que conseqüentment esdevé un eix de l'acció humana (G: DM, 31).



El fet que aquesta funció s'ha mostrat permanent en la història i universal en trobar-se en tota societat coneguda, condueix a Gauchet a afirmar que el fenomen religiós està estretament lligat a les condicions d'existència de les societats humanes en les que compleix un paper d'estructurador primordial de les col·lectivitats (G: DM, 31). La presència de la religió en les societats comporta suposar-les constituïdes en base a l'anterioritat i la superioritat del principi d'ordre col·lectiu que dominaria la voluntat dels seus individus. És el temps de la dependència del conjunt i el deute amb el passat (G: DM, 41).

En el fet religiós, segons Gauchet, el que s'afirma és que el fonament de la realitat humana és extern, una alteritat, i, des d'aquesta perspectiva es pot concloure que les societats més primitives són més religioses perquè l'alteritat ho imbueix tot (G: DM, 50), i també que la religió resulta una manera d'institucionalitzar l'home contra sí mateix en impedir la seva capacitat transformadora de la natura, dels altres, de la cultura, de la pròpia realitat íntima i de la mateixa organització col·lectiva. És, doncs, generadora d'una relació de *desposseïció* entre l'univers dels «vius-visibles» i el seu fonament, la qual cosa neutralitza l'antagonisme potencial entre home i natura i n'instaura una relació simbòlica de pertinença. La religió és un fet institucional i una decisió humano-social vers l'heteronomia (F-G: RDR, 29).

Les religions tindrien una altra funció, segons Gauchet, la de donar una doble solució al sentir humà: mentre que per una banda atorga sentiment d'identitat en la dimensió de la quotidianitat, també és capaç de resoldre la percepció de no identitat en l'àmbit d'allò absolut, convertint-se en gestiona-dores de la notícia que els humans tenen de manera constant, de ser i no ser alhora (G: DM, 288).

Una vegada exposades de manera concisa les corresponents caracteritzacions de «la religió» en els dos autors passariem a dibuixar les comparances tant convergents com divergents que hi veiem. Començaríem remarcant una diferència central i és que des de la perspectiva *corbiana*, Gauchet estaria veient la religió com una negativitat respecte al valor de les persones com individus dins la societat, com si aquest autor no tingués en compte que en les societats preindustrials els individus eren en la mesura que complien un rol dins del conjunt social. Ens sembla que Gauchet estaria fent una anàlisi de la religió des d'una òptica actual de l'individu entès com una entitat lliure i autònoma, perspectiva totalment absent en les societats preindustrials amb programació mítico-simbòlica.

Una altra divergència la trobem en la funció que compleixen els mites, si bé per a Corbí són ells qui en totes les cultures programen tant la dimensió sagrada com la dimensió relativa sota uns mateixos patrons, per a Gauchet això només succeiria en el cas de la religió més primitiva, ja que per a ell, en la religió agrària la funció simbòlica organitza la relació amb el món i una part d'aquesta funció simbòlica configuraria la religió, produint-se, consegüentment, la divisió i jerarquització de la sacralitat.

Les definicions de religió en els dos autors són dispars pel que fa a la concreció, la qual cosa tindrà repercussions en les anàlisis que fan d'ella. Gauchet -en comparació amb Corbí- està operant amb una idea de religió poc concisa que permet abastar-hi tot allò que parli de «salvació» en la història que inclogui una escatologia, encara que sigui secular, com seria el cas dels plantejaments de Karl Marx (G: RD, 33), així com també que es pugui prendre com a religió tot allò que abordi la dimensió absoluta com seria el cas de l'art. La seva idea de religió permet que també allò que tingui supremacia sobre el conjunt com per exemple l'Estat es pugui prendre com espiritual (G: RD, 60). Així

sota el terme religió de Gauchet hi entren diferents temes que Corbí situaria fora d'aquest àmbit.

Dins la comparança entre les dues nocions de religió trobem una altra diferenciació important, mentre per a Corbí en les religions hi havia coneixement, saviesa o, el que és el mateix, explicitació de la dimensió absoluta, per a Gauchet semblaria que en elles no hi és present aquest element, un fet que es pot interpretar com que no ha abordat el fenomen des d'aquesta perspectiva. Aquest autor estudia les religions des de la perspectiva de nexes de relació entre allò visible i allò invisible, entenent per invisible «la manifestación sensible y tangible de lo que normalmente se sustrae a los sentidos y a la concepción humana» (G: DM, 285). I d'aquest lligam el que li interessa és arribar a veure la dinàmica que ha conduït a independitzar els dos nivells fins el punt que allò invisible acaba abandonant la formulació religiosa.

Encara que Corbí i Gauchet coincideixen en que la religió institueix de manera inqüestionable l'heteronomia anul·lant l'autonomia, la idea d'individualitat en les societats preindustrials és diversa en ambdós pensadors. Mentre que per a Gauchet en els mites es pot separar la noció d'individualitat de l'element programador col·lectiu de la religió raó per la qual la veu com desposseïció, per a Corbí la quotidianitat i l'àmbit religiós es programen seguint els mateixos paràmetres per la qual cosa no es podran presentar separats. Així doncs segons la visió *corbiana* la individualitat en aquestes societats només es podia configurar a través dels relats sagrats i dels rituals que en ser programadors de col·lectius la modelava com a part integrant del conjunt.

Ens sembla que Gauchet analitza el passat a partir d'una idea actual de natura humana, i per això té apreciacions plenes de negativitat respecte les imposicions de la religió en els individus adjectivant-les com a *desposseïció*. Des d'aquesta perspectiva veu com un gran enigma l'autonegació dels humans de les societats preindustrials en

rebutjar ser considerats com a individualitats tot anul·lant la possibilitat d'intervenció en el seu món. “El enigma más profundo de la historia humana es ese acto de partida que decidió por una inmensidad de tiempo, la organización de las sociedades en términos de rechazo y de conjura de sí mismas”. (G: DM, 43). Aquest punt de partença condueix a Gauchet a concloure que en la història humana s'ha produït una opció de la humanitat per la *desposseïció* fins a finals del segle XIX, que valora com “un rechazo a asumir el hecho humano-social, al que parece que el hombre fue primitivamente destinado. Como si aquello por lo que el hombre llegó a ser hombre le hubiera sido tan inmediatamente insostenible que le fue imperativamente necesario contenerlo u ocultarlo.” (G: DM, 39). Una afirmació que sembla mostrar que Gauchet pressuposa que l'home actual és lliure o més lliure que en el passat, una postura amb la qual Corbí no estaria d'acord; per aquest autor el fet d'acceptar l'heteronomia seria una resolució lògica de les necessitats de les societats preindustrials i no pas una opció. Per a Corbí en qualsevol època, també l'actual, l'ésser humà està condicionat pel seu paradigma cultural.

## **L'ARREL DEL FET RELIGIÓS**

Com ja hem dit Corbí considera que la religió és l'experiència de la dimensió absoluta expressada en motlles preindustrials. Una dimensió que es genera a partir de «la distància objectiva» que, gràcies a la parla, tot humà percep entre allò que les realitats són per elles mateixes i el que resulten ser per a cada col·lectiu social (C: T, 488).

Segons l'anàlisi de Corbí per la parla es trasllada el significat que tenen les realitats pels humans, com éssers necessitats que són, de les coses mateixes a un suport acústic. És un procediment amb el que s'acaba separant el significat de coses i persones d'elles mateixes, i en desplaçar-lo a les paraules es convertiran en les portadores de significat. Per a Corbí aquesta separació ens permet comprendre i sentir de manera immediata, fosca o clarament, que les realitats no s'identifiquen amb el que elles signifiquen per a nosaltres sinó que la seva realitat és autònoma del que les cultures, vehiculades pel llenguatge, els atorguen. Amb aquest mecanisme de la parla els humans adquirim la capacitat de tenir un doble accés respecte a coses i persones, un de relatiu al món construït a partir de la llengua i condicionat per la necessitat de sobrevivència, i un altre d'absolut, és a dir, una captació de la realitat en ella mateixa i no en funció nostre (C: T, 491).

Així per a Corbí serà a través de la mediatització del llenguatge que es genera una percepció clara que una cosa és el significat-paraula amb la que es designa alguna realitat i una altra de molt diferent és la realitat mateixa. Resulta un mecanisme que deixa palesa la diferència entre ambdós així com també l'arbitrarietat de les paraules. La llengua en els humans en possibilitar una experiència absoluta de la realitat –en el sentit de no relativa-, trenca l'enclaustrament binari (subjecte-objecte) en el que la vida tanca a la resta d'espècies, tot generant allò que segons Corbí és la qualitat pròpiament humana.

Corbí caracteritza l'experiència absoluta com una porta que ens permet sortir del món construït per la necessitat; com l'eina que inventa la vida en l'espècie humana que a l'hora que li dona accés a una mirada no depredadora de la realitat, li possibilita flexibilitat per adaptar-se als canvis (CORBÍ, M., 2008). La no total determinació genètica juntament amb la parla són les responsables que els humans no quedem

enclaustrats en una única lectura de la realitat i tinguem la capacitat de canviar de cultura quan sigui necessari. Corbí delinea la diferència entre els dos tipus d'experiència de la realitat possibilitada per la parla, mentre que la relativa proporciona un conèixer i sentir interessat que s'adequa i proporciona resposta a les necessitats de l'espècie i dels individus, l'experiència absoluta afecta a la ment, a la sensibilitat i a l'acció en un àmbit de gratuïtat en fer-les entrar per terrenys en els que les referències al món del vivent necessitat hi són absents.

Per a Corbí el doble accés a la realitat generat pel llenguatge també apareix en els mites fet que es la condició de possibilitat de poder-se convertir a la vegada en programa col·lectiu amb funció de supervivència i, alhora, en expressió de l'accés a la dimensió absoluta. Aquesta unió produïda en els programes preindustrials seria el que anomenem religió (C: HEL, 29).

Passem a veure on es troba l'arrel del fenomen religiós per a Gauchet. Ell la situa en l'existència d'un substrat subjectiu irreductible del qual cada individu en té experiència personal i que en formar part de l'estructura antropològica es mostra en el pensament, en l'imaginari simbòlic i en l'acció dels humans al llarg de la història. Aquesta estructura que ha estat el fonament de les religions, cada vegada es distancia més i més d'elles però sense desaparèixer de l'experiència humana: «el estatus y el papel de este núcleo antropológico de lo religioso han cambiado completamente con el desvelamiento de su carácter extra-religioso» (F-G: RDR, 31).

Per a Gauchet hi ha una dada que mostra de manera patent un fonament antropològic en el fenomen religiós i és que els humans en l'intent d'explicar-se a sí mateixos es topen amb un element enigmàtic irreductible que només es pot comprendre com una donació ja que no ha estat autoconstituït per nosaltres. Aquesta seria la

dimensió que les societats religioses han privilegiat «hasta hacer de ella la clave de bóveda de un sistema completo de sentido que coloca a la condición humana en situación de dependencia total de una donación extrínseca» (F-G: RDR,75). I és la que la societat de la sortida de la religió tendeix a oblidar en benefici de l'autoinstitució de la humanitat en la història. «En el hombre hay algo absoluto puesto que no tenemos otro término para designar aquello que no puede derivarse de otra cosa, lo irreductible, aquello con lo que no puede transigirse y que encontramos en nuestra experiencia de la verdad, del prójimo, de los valores que nos hacen salir de nosotros mismos». A aquest absolut Gauchet el considera humà «no demasiado humano, pero nada más que humano» (F-G: RDR, 38-39).

En l'enfocament actual del fenomen religiós per part dels estudiosos considera Gauchet que es presenta sovint una intuïció justa: aquella que suposa l'existència en tota creença social d'un nucli subjectiu subjacent que, poc a poc, va quedant al descobert deslliurat de les mateixes creences. Però remarca que seria enganyós suposar que seguint el nucli subjectiu subjacent a tota creença s'arribaria al vertader focus invariable del fenomen religiós, a l'inesgotable principi seminal del qual les construccions dogmàtiques o culturals no serien més que formacions derivades. Aquesta postura estaria suposant una permanència de la font i alhora variacions del contingut en funció del context i del desenvolupament de la civilització (G: DM, 146). Segons Gauchet aquest nucli subjectiu subjacent no és un principi generador del fet religiós, tampoc explica res del que ha estat la funció essencial de les religions en les societats, i pràcticament no capta res de la lògica interna ni de les successives metamorfosis de les seves formes. Defineix el nucli de l'àmbit religiós com la presència de l'absència, o dit d'altra manera com «la manifestación sensible y tangible de lo que normalmente se sustrae a los sentidos y a la concepción humana» (G: DM, 285).

Per a Gauchet, d'altra banda, seria un error negar aquest nucli subjectiu subjacent ja que ens portaria un equívoc d'intel·lecció de la religió i de la mateixa història humana. Ell no posa en qüestió que sigui un fet l'extenuació col·lectiva d'allò religiós sinó la interpretació que es fa de la seva naturalesa i del seu paper, i tampoc en cap moment dubta de la necessitat d'aquest nucli subjectiu en tant que suport antropològic, com a condició de possibilitat transhistòrica de la permanència durant segles d'allò que subjau en els individus que Gauchet anomena *allò altre* (G: DM, 146). D'altra banda no hi ha res que mostri que la correspondència indubtable que es constata a diversos nivells entre l'organització subjectiva i les modalitats de l'experiència religiosa, indiqui una necessitat que exigeixi per ser satisfeta d'una sortida explícita en unes formes determinades. Contràriament tot fa pensar que el sentit intern d'*allò altre* és socialment neutre i que si les religions constituïdes van tenir necessitat de fonamentar-se en ell, ell per la seva banda pot prescindir de les religions establertes. Per a Gauchet no hi ha cap essència intemporal del fet religiós que correspongui a una forma permanent pels subjectes, per la qual cosa s'han de poder interpretar cada un dels termes, religió i nucli subjectiu subjacent, des de la seva total separació (G: DM, 147).

Gauchet afirma que la multiplicitat de l'existència desapareix per aquell que se situa més allà d'allò visible tot quedant instal·lat en la unitat indiferenciada. Es tracta d'una experiència elemental que divideix allò real des de dins entre visible i invisible sense que hi intervingui cap interpretació en ella mateixa encara que n'hi pugui haver a posteriori. La divisió en dos blocs no ve del pensament sinó del substrat subjectiu irreductible operant sense que impliqui interpretació, més aviat es pot definir com una vivència neutre perquè no té conseqüències. Primer ho vivim i després ho interpretem. Una experiència que es presenta en la percepció immediata de la realitat quan es té en compte la globalitat indiferenciada de la qual només es pot dir que existeix, que és.



Aquest desdoblament d'allò real és primordial però no implica sacralitat ni religió, podria funcionar a-religiosament tot i que fins ara ha estat el suport de les creences religioses (G: DM, 285).

Per a Gauchet encara que es rebutgés la idea d'una natura religiosa de l'home, o d'una disposició natural a la metafísica, caldria pensar en alguna cosa com un substrat antropològic a partir del qual l'experiència humana s'institueix i es defineix com religiosa. De cap altra manera es pot justificar la implicació de l'home amb dimensions invisibles i d'alteritat que viu com constitutius «El hombre es un ser que se vuelve hacia lo invisible, o es requerido por la alteridad. No es conducido a ello por necesidad de conocimiento o de comprensión racional de los fenómenos de la naturaleza. [...] No es el efecto de la búsqueda de su causalidad lo que llevaría al espíritu a remontar hacia las causas primeras, más allá de las causas visibles. Es un dato inmediato de la conciencia. [...] No puede dejar de pensar que hay en él algo distinto de lo que ve, toca y siente. [...] Más aún, se relaciona consigo mismo y descubre que puede disponer de sí mismo con vistas a otra cosa distinta de él mismo.» (F-G: RDR, 30-31). Per a Gauchet aquí es trobaria el fonament de tota religió.

Es podria dir que les referències a allò invisible en Gauchet apunten a aquest nucli irreductible en l'home com formant part de la seva estructura antropològica i per tal motiu quan les religions s'han retirat, quan amb el pas del temps l'aspecte humà/terrestre s'autonomitza tot eliminant a Déu i amb ell les religions, encara roman el nucli antropològic que com a tal es manté permanent. Aquesta anàlisi aplicada al cristianisme porta a Gauchet a interpretar, de manera implícita, la dualitat home/Déu de «l'Encarnació» com una referència al nucli irreductible.

Hi ha una dada que fa pensar a aquest filòsof que la religió haurà estat un hàbit multimil·lenari d'estructura antropològica profunda, és el fet que es trobin vestigis

d'ella en els processos socials en totes les èpoques, la qual cosa el condueix a concloure que avui també haurà de persistir encara que sota una altra forma donat que la religió ha perdut part de les funcions que complia en el passat.

Passem a delinear algunes comparances entre les dues anàlisis de l'arrel del fenomen religiós. Per a Gauchet la base de tot fenomen religiós es troba en una estructura antropològica no definida de la qual n'és independent, en canvi Corbí posa de manifest que l'arrel se situaria com fruit de la parla i de la programació mítica de les societats preindustrials. D'altra banda la intencionalitat de l'estudi d'ambdós autors sobre l'arrel del fenomen resulta molt divergent, mentre que Gauchet suposa un arrelament antropològic del fenomen religiós però declara que no es proposa estudiar-ho (G: DM, 283), en canvi Corbí temàticament entra a investigar-ho des de diverses disciplines però sobre tot a través dels especialistes en aquest àmbit, com són els mestres o savis i els grans textos de les tradicions religioses i de saviesa.

Amb diferents noms els dos autors apunten a una mateixa font de l'àmbit religiós en els individus que resulta ser un element irreductible propi dels humans. Gauchet el situa com un constituent de la natura humana no derivable de cap altre element i responsable de la possibilitat de sortir de nosaltres mateixos, el qual correspondria en Corbí a allò que anomena «accés no relatiu a la realitat» sorgit de la parla i que resulta ser l'element que ens en confereix l'especificitat com espècie.

Per a Gauchet en els humans el nucli subjectiu subjacent a tota creença és un component de la natura humana però no se l'ha d'entendre com el generador del fenomen religiós. Semblaria, doncs, que està apuntant a algun element de la mateixa naturalesa humana que resulta susceptible de conscienciar allò invisible i que per

aquesta raó es converteix en un ingredient imprescindible per la generació del fenomen religiós encara que no en la seva causa. Ens sembla que Corbí hi estaria d'acord perquè per a ell l'aparició de religions depèn de que es donin certes circumstàncies culturals que avui haurien desaparegut en sectors importants de les societats occidentals actuals, un fenomen que torna difícil, fins i tot impossible, l'assimilació del fenomen religiós avui. En aquesta darrera afirmació veiem una divergència amb la posició de Gauchet que considera que tot i que hi ha relació entre les formes religioses i el nucli subjectiu subjacent a tota religiositat, aquest és independent de qualsevol d'elles raó per la qual no resulta imprescindible abandonar les formes religioses en donar sortida a les funcions del nucli subjectiu.

Per a Gauchet el nucli irreductible antropològic relacionat amb el fenomen religiós és el responsable de la doble captació dins la realitat: d'allò visible i d'allò invisible. És una percepció immediata que es dona independentment de la interpretació que se li apliqui a posteriori, i per tant es presenta de forma a-religiosa. Aquesta postura *gauchetiana* estaria corroborant amb un altre llenguatge el que afirma Corbí sobre el doble accés a la realitat constitutiu humà previ a tota interpretació i programació mítico-simbòlica de societats preindustrials en les que va néixer i desenvolupar la religió. Però d'altra banda no trobem en la reflexió *corbiana* la divisió entre visible i invisible com dos blocs existents en sí mateixos, sinó que els humans en tenen una doble visió de la realitat possibilitada per la parla, una que es fa des de la necessitat i una altra que apareix des de la gratuïtat. Aquesta doble lectura de la realitat per a Corbí queda confirmada en les indagacions fetes pels mestres de dins les religions que expliciten que la realitat no és dual i que per tant no hi ha res fora d'ella mateixa indicant que la dimensió relativa i l'absoluta pertanyen a la mateixa realitat (C: HEL, 275).

## **CANVIS EN LA CONCEPCIÓ DE L'ÀMBIT RELIGIÓS AL LLARG DE LA HISTÒRIA**

A partir de dades aportades per l'etnologia, l'antropologia cultural, la història i la història de les religions, Corbí construeix un paral·lelisme constant en les diverses etapes de la humanitat entre formes de vida enteses com maneres laborals i socials amb les quals obtenir allò necessari per viure, i les cultures corresponents. I constata que en el cas de les societats preindustrials la cultura ha tingut l'estructura dels mites, els quals per raó del citat paral·lelisme, seran molt similars en pobles que sobreviuen de la mateixa manera –cacera, recol·lecció, etc.-, més enllà de la seva situació en el temps i l'espai (C: T, 552).

L'estudi de Corbí posa en evidència que els patrons col·lectius de comprensió, valoració i actuació de tota societat preindustrial es troben expressats en les narracions sagrades, els mites, raó per la qual es pot afirmar que resulten ser el seu sistema de programació. A través d'una acurada anàlisi semàntica dels mites constata que les mitologies que pertanyen a una mateixa forma de sobrevivència posseeixen estructures semàntiques profundes que són idèntiques encara que les narracions puguin aparèixer com molt diferents a nivell superficial. I també arriba a advertir que quan es produeixen canvis en la forma de vida col·lectiva com va ser el cas de passar de la cacera-recol·lecció a l'agricultura de pluja, o d'aquesta a l'agricultura de rec, en paral·lel, es produeixen modificacions en mites, símbols i rituals. Un fet que interpreta com la corroboració de la relació entre mitologia i sistemes de sobrevivència.

D'aquí conclou Corbí que a cada forma de vida preindustrial li correspon, de manera constant, un tipus de mitologia, simbologia i ritual amb una estructura profunda idèntica que té com finalitat configurar tots els àmbits de la comprensió humana fins i tot les representacions de l'experiència de la dimensió absoluta de la realitat. Així és que les religions quedaran modelades per les formes de sobrevivència de les societats i variaran seguint els canvis en les formes de sobrevivència.

L'anàlisi que Corbí fa de les diverses narracions, mites, símbols i rituals posa de manifest que l'operació central amb la que el grup humà sobreviu es converteix en metàfora central o paradigma des de la qual s'ordenen, interpreten i valoren totes les realitats de la vida. Serà des d'aquesta mateixa metàfora que es concep i s'expressa la misteriosa experiència absoluta de la realitat, base des de la qual es desplegaran les religions. I si allò que constitueix l'estructura de l'acció nuclear amb la que el grup i els individus aconseguen sobreviure es converteix en patró d'interpretació i valoració d'allò que consideren com realitat i valor, serà lògic que tot canvi en l'acció central amb la que es sobreviu comporti un canvi en la metàfora central o paradigma, tot arrossegant variacions en la mitologia i els rituals que suposaran modificacions en les formes d'interpretar i valorar la realitat, d'organitzar-se i de viure.

Segons Corbí si els mites són programadors de col·lectivitats suposaran una interpretació de la realitat, és a dir, una epistemologia, i com que la seva funció és completar la indeterminació genètica hauran d'imposar una epistemologia fixada que impedeixi modificacions, una epistemologia que postuli que les coses són com diuen els mites ja sigui en referència a l'àmbit de la quotidianitat o bé a la dimensió absoluta. A aquesta epistemologia Corbí l'ha anomenat «mítica».

El trànsit de societats preindustrials a industrials va suposar la més gran mutació dels sistemes humans de programació col·lectiva en produir-se la substitució de les

narracions sobre avantpassats i déus que donaven als humans el projecte de vida col·lectiu, per teories filosòfiques (les ideologies) que fonamentaven amb formulacions raonables allò que havia de convertir-se en programa col·lectiu de vida. El pas d'una societat preindustrial a una industrial va suposar el pas simultani d'un sistema de programació col·lectiva a través de mites a un altre articulats per ideologies (C: HEL, 39-42).

Amb la industrialització es produeix una societat mixta amb una majoria preindustrial i una minoria industrial que anirà guanyant terreny tot alterant l'estructura cultural anterior. Resulta una innovació que permetrà que sobrevisquin l'antiga estructura en amplis sectors socials, aquells que encara mantinguin una configuració agrària-autoritària. És una situació en la que conviuen alhora dues formes culturals i socials tot compartint un mateix temps i espai: una regida per principis ideològics que afecta a un grup nuclear però petit de la societat, al costat d'una altra que continua configurada per normes de l'antic sistema agrari-autoritari que opera sobre la gran majoria. La convivència sempre va ser inestable i difícil per la resistència de l'antic sistema a perdre terreny front els continus avenços de la industrialització (C: HEL, 170-171). La cultura agrària-autoritària avalada per la religió va anar retrocedint a mesura que la industrialització avançava imposant-se en tots els àmbits de la vida la qual cosa implicava que paral·lelament la mitologia agrària-autoritària i la religió anessin perdent terreny i base social.

Segons Corbí aquesta societat mixta va fer conviure durant casi 200 anys dos blocs de societat que mantenien un discurs constitucional divers: un mític-simbòlic que sostenia les creences religioses i l'altre ideològic que va ser el suport de les creences laiques. Ambdós grups tenien creences contraposades fonamentades en l'epistemologia mítica, tot sostenint que les coses són com les descriuen les mitologies o com diu la

ciència. Amb el pas del temps van resultar en uns desacords tant grans que van comportar forts enfrontaments, incloses guerres civils, entre països, i les colonials. Malgrat l'intent de repartir-se el terreny a modelar, a poc a poc la ciència, la tecnologia i la indústria van anar guanyant terreny fins configurar tots els nivells de la vida raó per la qual els sistemes mític-simbòlics i religiosos de programació col·lectiva i de projecte de vida han anat perdent l'humus del qual es nodrien (C: HEL, 169-181).

Una vegada desaparegudes les societats mixtes en les societats plenament industrialitzades, de les velles i mil·lenàries formes de pensar, sentir i viure dels nostres avantpassats només en queden restes les quals, tot ho fa suposar, es dirigeixen vers la seva completa extinció.

Corbí apunta que avui per primera vegada en la història de la humanitat, degut al desmantellament epistemològic que ha suposat l'establiment de societats que viuen de la innovació, la ciència i la tecnologia, som conscients que mites, ideologies i ciència son models creats per l'home per a poder manipular la immensitat que ens envolta i així aconseguir orientar-se i poder sobreviure més eficaçment. Avui estem en condicions de saber que fins i tot quan els mites i les religions parlen de la dimensió absoluta només en són una expressió i que en tant que constructes humans no poden tenir la pretensió de descriure com és aquesta dimensió de la realitat (C: HEL, 190).

Fins aquí la teorització de Corbí sobre les diferents transformacions que ha patit la religió i les seves causes, passem a veure la reflexió de Gauchet. Segons ell l'inici de la mutació de l'àmbit religiós es troba en el trànsit de les societats primitives -terme amb el que fa referència als caçadors-recol·lectors- a les societats agrícoles amb Estat. Aquestes serien col·lectivitats jerarquitzades generadores del monoteisme, que

introdueixen un gran canvi en concentrar la sacralitat en la figura de l'autoritat tot deixant un marge molt ampli deslliurat i per tant no condicionat per la desposseïció (G: DM, 32).

En les religions primitives, les pròpies de les societats anteriors a les agrícoles, la vida i el saber es devia als avantpassats, de naturalesa diferent, que ho van comunicar als homes. En elles es considera que del passat fundador s'ha rebut el bastiment en el que es mou la pràctica i els ritus amb els que han de reafirmar la mateixa sagrada alteritat. El fet que aquesta sagrada alteritat hagi prevalgut durant mil·lennis i que estigui present, d'alguna forma, en totes les cultures i grups, segons el filòsof francès confirmaria la unitat de l'espècie humana i la de la seva història (G: DM, 36).

Per a Gauchet l'organització religiosa primitiva conté la clau de la història de les relacions entre religió i societat però adverteix que seria un error considerar les religions posteriors com un refinament en la representació de l'àmbit diví. Tot al contrari, pensa que en aquestes es dona una reducció d'allò sagrat fundador pel fet que en concentrar-se en uns pocs llocs sagrats, es distancia del món humà, i també per causa de l'aparició d'un desenvolupament teològic i cultural major. Tot plegat porta a Gauchet a poder afirmar que des del criteri de les religions les noves societats resulten ser menys religioses (G: DM, 50). Detecta que l'allunyament de Déu respecte el món humà, tot i que el continua determinant i abastant, és la causa que les noves religions suposin una reapropiació progressiva, és a dir, a partir d'elles els homes podran influenciar sobre l'organització del seu propi univers i sobre si mateixos. Una altra conseqüència d'aquesta evolució és que tot allò que era inqüestionable ara ho deixarà de ser. Aquestes raons condueixen a Gauchet a afirmar, de manera reiterada, que en els pobles primitius tota la realitat era sagrada sense espai per allò profà com si en elles es donés una



anul·lació de la dimensió relativa de la realitat per una fusió íntima amb l'absoluta; situació, aquesta, que canvia radicalment en les societats d'Estat (G: DM, 36).

Les religions primitives són configurades a través de mites en convertir-se en un recurs eficaç per organitzar la societat de manera intocable degut a que esgrimeixen que l'ordre que plantegen ha vingut de l'heteronomia i resulta enterament no influenciable pels homes. Però a mesura que els déus de les religions agrícoles agafen més poder i es distancien de l'home, s'obre, més i més, la possibilitat d'aparició de l'espai laic (G: DM, 49).

En aquesta nova societat la dimensió religiosa és refundada en l'autoritat i la superioritat absolutes de l'ordre col·lectiu sobre la voluntat dels individus: la llei que governa la societat es viurà com superior perquè procedeix del principi celest (G: DM, 54). S'interpretarà la figura del rei com entrecreuament d'allò visible i allò invisible tot comportant un problema d'absència del sagrat pel fet que es presenta només en l'intermediari, l'autoritat, i no en tota la realitat com succeïa en les societats primitives. Es produirà, per primer cop, una divisió entre els homes del comú i l'àmbit sagrat amb la conseqüent aparició d'un espai laic.

El fet que la sacralitat en la nova societat es jerarquitzí en llocs i persones més o menys sagrades, per a Gauchet suposa l'aparició del qüestionament de la mateixa sacralitat ja que les persones més sagrades, les autoritats, es trobaran sotmeses a la valoració dels individus. Així és que amb l'aparició de l'Estat, *allò altre* religions exterior divideix la societat perquè la sacralitat estarà més a prop del poder que de la resta del poble. Amb aquest dispositiu l'àmbit sagrat està compartint els avatars dels humans perquè es lliga amb la reialesa i conseqüentment es converteix en discutible. El poder acumulat en el rei en nom dels déus és l'inici de la intervenció de la col·lectivitat sobre l'ordre declarat intocable. Així és que Gauchet veu aquesta jerarquització del

sagrat com un principi de des-sacralització i l'inici de l'era de la contradicció entre estructura social i essència de l'esfera religiosa. (G: DM, 151).

El naixement de l'Estat suposarà la ruptura més important en la història humana dividint-la en dues etapes: de l'immobilitat al moviment, que comporta una modificació total sobre el canvi i el seu ritme tot encetant la dinàmica de qüestionament del fonament de l'organització col·lectiva. Des de llavors mai s'ha pogut aturar el canvi ni frenar l'esperit d'invenió, raó per la que Gauchet afirma que l'establiment de l'Estat és la porta que obra a la sortida de la religió (G: DM, 52).

Per a Gauchet la variació introduïda en la religió afectarà a la seva funció com garant de l'ordre establert, perquè si la religió és el centre del dispositiu social les mutacions en el seu contingut afectaran a la seva aplicació en l'organització col·lectiva produint-se una fractura en la funció de legitimació que afecta a la relació entre societat i religió. Abans, en la societat en la que hi havia conjunció entre allò visible i allò invisible era el règim de la inqüestionabilitat: tots els éssers tenien el seu lloc, a partir d'ara entra la qüestionabilitat entre poder terrestre i el principi diví que pot acabar en dissidència. (G: DM, 74).

D'aquí que Gauchet situï en l'establiment de la dominació política l'inici de la sortida de la religió pel permanent enfrontament de l'acció dels homes amb allò que les seves creences mantenen com intocable, situació que desemboca en que els humans es reapropriïn del seu destí (G: DM, 62). A tot això s'hi afegeix el fet que l'Estat sempre deriva cap a l'Imperi tot conquerint altres pobles amb religions i organitzacions diverses, fet que comporta una confrontació cultural que colpeja i debilita els fonaments religiosos tant dels conqueridors com dels conquerits. I per altra part amb les conquestes en ampliar-se les proporcions del món novament es relativitzen les de l'àmbit diví redundant la desacralització de la realitat.

Amb les conquestes d'altres societats, a més, també apareix l'etnocentrisme pel qual l'única manera bona de ser és la pròpia. Així on abans hi havia unitat de regla de vida individual i col·lectiva ara es tendeix substituir-la per una llei del cosmos que afecti a tothom per igual, i la vida espiritual abans lligada a l'àmbit local ara anirà lligada a l'esfera universal. Per a Gauchet les noves figures de l'experiència religiosa penetren en les antigues creences i d'aquí el caràcter híbrid, plural, increïblement complex pel que fa a les formes de culte i les orientacions intel·lectuals de les religions arcaiques (G: DM, 61).

La noció de Déu queda transformada en passar de ser una experiència de proximitat a una altra de la diferència i de la separació, al passar de la immanència a la transcendència tot abandonant el passat fundador per situar-se en el present. Si abans tot s'havia jugat en l'origen, i els déus, tot i poblar el món, no tenien pràcticament cap influència en la seva marxa, ara queda establert allò diví com responsable de la marxa del món. Per a Gauchet el fet de la transcendència de Déu apareguda en la religió de l'Estat, li confereix un seguit de característiques: es converteix en creador omnipotent; amo de les coses front al qual la criatura resulta impotent; se'l pot conèixer en l'ordre de les coses; es troba separat de l'esfera humana però permet relacionar-se amb ell íntimament; el món a l'hora que és la seva obra també l'ha abandonat a sí mateix; els seus designis són alhora insondables però essencialment cognoscibles a través de la revelació (G: DM, 76). Uns trets que encara que aquest autor no ho especifica ens assemblen antropomorfs en total correlació amb els del monarca.

Per a Gauchet el pas de la immanència a la transcendència posa de relleu l'abisme entre la impotència de la criatura i l'omnipotència del seu creador, accentuant la dependència humana i l'absència de Déu en el món tot i que sobre ell hi manté el seu disseny. Aquest pensador reitera en la seva anàlisi que l'arrel de la revolució moderna

de les condicions del coneixement es troba en el lent i llarg procés religiós d'expressió de la transcendència que desemboca en l'acabament del trànsit de l'U ontològic a la dualitat definitiva (G: DM, 78).

En la nova religiositat el sentit de ser de tot el que existeix resideix en Déu que és la seva font. La saviesa de Déu totpoderós sobrepassa als humans, però en el nostre auxili ve la revelació que és la traducció al nostre llenguatge de les inaccessibles veritats de la intel·ligència divina. Ella ens recorda que els homes deuen la seva raó de ser i de viure a la divinitat la qual pot interaccionar en el present atès que s'interessa per les seves criatures. D'aquí que segons Gauchet, Déu es fa intel·ligible a través dels dogmes revelats tot imposant-se a l'enteniment humà com alguna cosa que el sobrepassa però que el seu sentit es pot penetrar i provar pels propis mitjans humans (G: DM, 88).

Gauchet estudia les implicacions de la nova noció de Déu transcendent que apareix en les societats amb Estat, la principal és que la divinitat absolutament separada del món deixa de trobar-se-la en la natura i en la jerarquia, i aquest allunyament implica, de fet, l'autonomia de l'esfera humano-social. D'aquesta manera l'ésser humà es torna emancipat perquè es troba sol front la natura ara buidada de sacralitat que se li ofereix a les seves mans, així és que en endavant la força del treball transformadora serà expressió i garantia de l'autonomia dels individus. A aquesta situació s'hi afegeix el fet que els homes van acumulant el control pràctic sobre els processos materials la qual cosa comporta l'ampliació de la imatge de les possibilitats humanes tot expulsant l'immobilisme instituït i eixamplant els límits d'acció sobre les coses. Déu està tant separat i diferenciat d'aquest món que resulta pels homes una apel·lació a implicar-se en ell amb la corresponent mobilització de forces i d'aquesta manera la relació amb la realitat passa d'associació a possessió i el consentiment d'allò establert s'inverteix en

impuls transformador. La passió per allò immòbil es transforma en passió pel canvi (G: DM, 109).

Per a Gauchet l'aprofundiment de la plenitud subjectiva de Déu dissol la visió d'un cosmos jerarquitzat, separa la materialitat de les coses de la seva animació oculta i condueix a un encadenament dels fenòmens determinat per la raó suficient i a la possibilitat d'intervenció en l'entorn (G: DM, 93). L'aparició de l'Estat farà que Déu es polaritzi en l'autoritat, i en la mesura que s'accentua la subjectivitat del principi celest també augmenta la separació entre diví i no diví tot remarcant la no divinitat de la terra i del rei que, a partir d'ara, necessitarà ser legitimat pel poble. Aquesta és la raó per la qual l'Estat es torna sagrat amb una transferència de la sacralitat de Déu a l'Estat (G: DM, 132-133).

Totes aquestes raons condueixen a Gauchet a afirmar que des de la religió hem sortit de la religió degut a que la igualtat entre l'esfera sagrada i la terrestre serà la base per l'abandonament de la lògica religiosa de la dependència i desembocarà en la Modernitat (G: DM, 148).

En aquest apartat referit a les repercussions que comporta sobre la religió l'establiment de l'Estat és on hem trobat més punts de discrepància entre ambdós plantejaments. Una primera divergència la trobaríem en que mentre que per a Gauchet l'aparició de la societat agrícola implica la implantació del monoteisme, l'estudi de Corbí mostra que cap societat agrícola és estrictament monoteista sinó que pròpiament ho seran les ramaderes. Aquest seria també el cas del cristianisme perquè conjunta la cultura jueva (ramadera) amb l'helenística-romana (agrícola) (C: HEL, 146-148).

Tampoc hi ha concordança respecte el distanciament de l'àmbit del sagrat que planteja Gauchet com fruit de l'establiment de la societat agrícola. Ja hem exposat que pel filòsof francès l'aparició de l'Estat implica un distanciament entre l'àmbit sagrat i el profà però el plantejament de Corbí considera que amb l'establiment de la nova organització no es produeix tal separació sinó un canvi de model d'inclusió de manera que els esperits que en el món primitiu estaven en cada cosa es concentren en un sol Déu. En aquesta nova situació cada cosa té un senyor que és un derivat del Déu Senyor, raó per la que es pot afirmar que les realitats continuen sent sagrades en la nova religió (C: T, 524). Allà on per a Gauchet hi hauria un trencament en el món religiós Corbí veu diversitat en l'evolució de la religiositat, com ho demostraria el fet que si bé en el cas dels agricultors arrossegueu la metàfora central «la mort porta a la vida» del paradigma dels caçadors-recol·lectors, mentre que no el recullen ni els ramaders ni tampoc la cultura actual (C: RsR, 24).

D'altra banda la visió *gauchetiana* que interpreta l'allunyament dels déus com la causa que els torna qüestionables és contradictòria a la de Corbí que manté la religió de l'Estat també com inqüestionable malgrat la introducció d'un canvi de paradigma. Veu que si bé en la nova religió l'home gaudeix de més autonomia aquesta estarà igualment lligada als déus ja que es continua concebant que tot, tant poder com autonomia, venen de Déu (C: HEL, 42). El distanciament dels déus agrícoles per una concentració de poder que planteja Gauchet estaria en sintonia amb el plantejament de Corbí que postula una gradació de la sacralitat dins la societat agrícola, però per a aquest últim això no pot implicar la possibilitat d'espais d'autonomia individual. En aquestes societats la subordinació és el més abastant possible, i en els àmbits que no hi arriba no és a causa de l'aparició de la laïcitat sinó que en aquesta zona limítrofa es mantindria una visió de

la sacralitat diferent que escapa al sistema de programació de la majoria de la societat i que no està lligada al poder.

La gradació en religiositat que estableix Gauchet entre les diferents societats caracteritzant les societats primitives com les més religioses pel fet que l'àmbit profà està imbuït de sacralitat, ens sembla que des de l'anàlisi de Corbí resulta poc matisada en no tenir en compte factors antropològics permanents esgrimits, per cert, per ambdós autors. En el cas de Corbí, aquests factors estan vigents en la captació de la doble dimensió de la realitat, l'absoluta i la relativa, que sent generada per la condició de parlants és sempre present de manera més o menys difusa en tota cultura, o en paraules de Gauchet aquests factors antropològics constituïrien el nucli subjectiu subjacent a tota creença. Per tant si es té en compte aquest element propi de la natura humana, pròpiament no es podria parlar d'allunyament de l'àmbit sagrat sinó d'una captació diferent. Ens sembla que si bé Gauchet accepta l'existència d'un nucli antropològic irreductible no el té en compte en la seva anàlisi de l'evolució de l'àmbit sagrat, ni estudia el seu lligam amb les formes religioses sinó només l'evolució d'aquestes. Per a Corbí el nucli antropològic és present en tot moment inclosos els canvis de les formes de viure que seran la causa de modificacions en la representació de la dimensió absoluta (C: PS, 256).

Una altra divergència ens sembla que es presenta en l'anàlisi del desenvolupament del canvi. Si bé per a Gauchet l'aparició de l'Estat suposa la introducció de la dinàmica del canvi (G: DM, 130-131), per a Corbí caldria tenir en compte que l'autoritat sempre haurà de frenar els canvis que l'afectin directament (C: HEL, 152) i per tant mentre hi hagi estructura jeràrquica autoritària les possibilitats de canvi estaran molt minvades.

Tampoc trobem afinitat l'anàlisi *gauchetià* de la causa de l'estructura social jeràrquica en les societats agràries que situa en la emulació de l'organització celest mentre que per a Corbí és a la inversa. Per a ell la raó per la qual els agricultors distribueixen piramidalment la sacralitat tot concentrant-la en punts organitzats jeràrquicament, situant en el seu vèrtex superior al Déu suprem junt al sobirà, se l'ha de buscar en la justificació de l'autoritat. Així és que si la societat terrenal és jeràrquica també ho serà la dimensió divina (C: HEL, 73-80).

Contradictòries hem trobat les reflexions sobre les variacions en les creences que implica la religió de les societats amb Estat, Gauchet considera que amb l'agricultura no s'introdueixen canvis en el sistema de creences (G: DM, 54) i Corbí afirma el contrari: amb el cultiu de la terra com a forma de supervivència apareixen noves divinitats tot i que el paradigma central, «la mort porta la vida», es manté igual (C: T, 357). I en la mateixa línia valoraríem que si per a Gauchet l'inici de la sortida de la religió es presenta amb la implantació de l'autoritat que resulta en conflicte amb les creences personals, per a Corbí no hi ha evolució en l'àmbit religiós, el què hi ha és canvi en els sistemes de programació que repercuteix en la religió. Aquest autor planteja la qüestió de l'aparició de les creences religioses en concomitància amb la societat agrícola i la raó la troba en què quan més es concentra l'autoritat en un lloc o persona, més cal la coerció. És el pas de societats que es coordinen per via parental, les caçadores-recol·lectores, a les que ho fan per submissió mitjançant els mites i creences com sistemes de coerció (C: HEL, 152-153). Les creences sorgeixen dels mites i s'han d'imposar coercitivament per garantir l'estructura social, la conseqüència és que només tindran un cert abast social i individual ja que alguns àmbits personals i col·lectius no es deixaran configurar per les creences la qual cosa obre la porta al qüestionament d'allò sagrat. La dimensió absoluta passa de concebre's com esperit a interpretar-se com autoritat, com el gran Senyor



col·locat fora i sent transcendent. Es pot afirmar que es passa de no haver de creure en societats caçadores a haver-ho de fer en les agrícoles, i aquesta situació requerirà haver d'imposar creences per la força la qual cosa farà sorgir la necessitat de justificar-les a través de la teologia.

També ens sembla veure discrepàncies en la qüestió sobre les causes de la dessacralització que ha patit la societat, mentre que per a Gauchet la distància de Déu i la interpretació de l'autoritat com una encarnació de la sacralitat en les religions agràries es converteixen en les causes principals de la dessacralització, per a Corbí la nova religió només suposaria un canvi de paradigma i no l'inici de la seva desaparició. Per a aquest autor la religió agrícola és capaç de mantenir l'heteronomia segons la qual Déu guia i intervé en la història tot fent aliança amb col·lectius humans i tot plegat recolzat pels rituals que servien per a ressacralitzar la societat. Per a Corbí mai es pot donar el cas d'un qüestionament profund de la sacralitat en una societat preindustrial perquè suposaria desestabilitzar el programa col·lectiu, els mites, fet que s'ha d'evitar radicalment perquè posaria en risc la supervivència del grup (C: PS, 258).

Entre ambdós autors hem trobat concordança en acceptar l'aparició d'un qüestionament de la sacralitat, per primer cop, en les societats agrícoles. Per a Corbí el fet que en l'Estat es concentri la sacralitat en un nucli produeix un marge pel qüestionament, tal com també diria Gauchet qui centre en aquesta circumstància la causa que l'individu prengui autonomia. Corbí considera, però, que no es tracta d'una situació en què es guanyi en autonomia sinó que el fet que ara la religió s'hagi d'imposar per creences i coerció obre l'opció de ser acceptada interiorment o no, i com que resulta impossible entrar en les consciències dels individus per a fixar-les, la creença sempre s'instal·larà de manera inestable (C: HEL, 221). Per a Corbí en l'Estat la religió ha de complir la funció de legitimar el poder, i ho fa sobre la col·lectivitat a

través de creences i coerció. En el cas de les individualitats no necessàriament ho aconsegueix ja que en elles hi intervé un element d'experiència de la dimensió absoluta que pot o no vivificar les creences i en aquest sentit legitimar o no la coerció. Per això en el pas del sistema mític caçador a l'agrícola-autoritari hi ha una pèrdua de legitimació perquè la coerció no pot arribar al fons de les consciències per imposar-los-hi una acceptació completa. Sembla que Gauchet a aquest marge de consciència lliure de coacció l'anomena reapropiació (G: DM, 45), però pensem que no es tractaria d'una conquesta en sí mateixa sinó d'una conseqüència de la nova relació entre la dimensió absoluta i la relativa.

Trobem una notable divergència en la noció de Déu. Corbí es planteja la noció de Déu com una construcció de les diverses cultures seguint el patró del paradigma en ús, raó per la qual no resulta pertinent la comparació de les diverses caracteritzacions de la figura divina en termes de més o menys ajustament a la realitat, així com tampoc l'intent d'esbrinar la connexió entre dues nocions de sagrat. Des de la perspectiva *corbiana* Gauchet no té en compte que «Déu» és una formulació mitològica i no pas un terme que descriu una realitat i per extensió tampoc l'encarament Déu-criatura que ell sosté en la seva anàlisi de l'evolució de l'àmbit religiós correspon a entitats existents. Per a Corbí hi ha una relació entre les formes de supervivència dels col·lectius, el seu paradigma cultural i la forma que pren la representació d'allò sagrat, raó per la qual en les societats preindustrials no hi ha cap noció, cap símbol que no estigui arrelat en les formes de supervivència. És a dir que tots els termes usats en un llenguatge, sigui el que sigui, són modelacions de la realitat i no pas descriptors d'ella. Ens sembla que l'estudi de Gauchet sobre la religió es construeix des d'una postura d'epistemologia mítica mentre que Corbí, conscient d'ella i la seva intermediació, intenta deslliurar-se'n (C: HEM, 148-162).

Un altre punt de disparitat el trobem en la causa del pas del pensament configurat per la mitologia al modelat per la filosofia. Mentre que per a Gauchet el distanciament de Déu obra pas a la filosofia, la ciència positiva i l'especulació teològica convertint-se en motiu d'un canvi radical en la comprensió de la realitat que passa a ser alguna cosa susceptible de ser compresa i per tant reapropiada (G: DM, 22), per a Corbí abandonar la mitologia caçadora-recol·lectora no desemboca en el pensament especulatiu, no condueix a la racionalitat entesa com una concepció no mítica de la realitat sinó que desemboca en una altra mitologització, la corresponent a la societat agrícola (C: HEL, 78-79).

Sobre la noció de revelació veiem que mentre per a Gauchet és un fet constant que es presenta en les religions en les que Déu s'ha distanciat dels humans, per a Corbí no te sentit buscar la diferenciació entre mite i revelació. La noció de revelació, estrictament parlant, és una noció pròpia de sistemes mítics ramaders, dels quals el cristianisme n'agafaria el terme, així és que es podria dir que concomitant al mite apareix la revelació. Segons Corbí, tot sistema mític en tant que expressió de la dimensió absoluta es pot considerar com una revelació sempre que l'epistemologia mítica estigui operativa (C: RsR, 93).

Troblem també coincidències entre Gauchet i Corbí en considerar que en la creació de l'Estat es produeix un canvi de programa que arrossega la part nuclear de l'anterior, és a dir, en aquesta transformació de model de societat no s'hauria produït una trencadissa radical amb la configuració anterior. Tot i que Corbí matisa que es dóna una adaptació de la interpretació i l'accés a la dimensió absoluta al nou paradigma.

Finalment remarcar que Corbí posa de relleu l'aparició d'un element de novetat nuclear en la nova religió que Gauchet no té en compte, és el fet que en ella l'apropament a l'àmbit sagrat es farà a través de mediacions sacerdotals tot abandonant

l'accés directe propi de les religions dels caçadors-recol·lectors (C: RsR, 238-241). Una innovació que reforça la jerarquització de la sacralitat tot allunyant més a Déu dels homes.

## **De la desposseïció a l'individualisme**

La implantació de l'individualisme és per a Gauchet un punt d'inflexió en la història del fet religiós, raó per la qual és motiu d'una especial atenció. Començarem presentant la perspectiva de Corbí. Per a ell l'accentuació de l'individualisme apareix amb el treball artesà en la *polis* grega que en no estar controlat ni pel patró d'interpretació agrari ni per l'autoritari adquireix una caracterització pròpia. El saber artesà pertany a cada individu, i serà l'element que el farà destacar dins del grup, així és que amb l'adquisició de l'habilitat artesana apareix l'apropiació d'autonomia respecte les societats en què es viu. Aquest és un canvi respecte a organitzacions socials primitives en les què ser individu s'assolia tot integrant-se en una ocupació i assumint els valors corresponents, és a dir, ser individu era integrar-se en un grup social. L'artesà es defineix a sí mateix per la seva habilitat la qual li atorga una naturalesa independent de la seva funció e integració social i Corbí remarca que aquesta interpretació del valor de l'individu s'estén fins arribar a les societats industrials en les que es trasllada als enginyers de la primera revolució industrial.

Amb el treball artesà apareix la noció de «naturalesa humana» entesa com «principi operatiu segons raó», és a dir segons «proporció i mesura». I des d'ella sorgeix

la concepció autàrquica del subjecte humà que relega la societat a un segon pla i una conseqüència en serà l'aparició de les societats liberals (C: HEL, 169-185).

Per a Gauchet, com ja s'ha dit, la desposseïció lligada a la religió és un tema recurrent que el desconcerta en tant que opció humana en considerar que va contra la naturalesa fonamental de la persona. Aquest és el motiu que el porta a interessar-se per l'aparició i establiment de l'individualisme modern que qualifica d'econòmic, entenent economia com règim general de la relació amb les coses (G: DM, 142). La relació possessiva i transformadora de la Modernitat respecte la natura és inseparable de l'individualisme com visió organitzadora del fet humà-social i modificarà el projecte de poder orientant-lo primàriament vers l'influx sobre la realitat i el creixement dels recursos.

Segons Gauchet la mutació del ser-en-el-món engendrada pel pas a la dualitat religiosa, és a dir per l'allunyament de la sacralitat, suposa l'autonomització de l'actor individual en relació a la comunitat en tant que actor econòmic dedicat a la transformació de la natura i així és que la retirada de Déu transforma la relació de l'home amb el món que es veu ara en construcció i transformable. Una postura, aquesta, oposada a la de la societat primitiva que empenyia als individus a no gosar tocar la natura en interpretar-la com solidària amb l'home. La concepció de la naturalesa com humana i antropomòrfica pròpia d'un estadi cultural més primigeni es veu transformada per l'aparició de l'Estat que en jerarquitzar el poder, organitza l'estructura social i la dels dos àmbits, el sagrat i el profà. Les dues esferes es deslliguen entre sí i converteixen la natura en inhumana, i una vegada reduïda a materialitat es tornarà susceptible de ser dominada. La conseqüència és que per l'establiment de la transcendència divina l'home es fa responsable de les seves accions respecte al món, és a dir adquireix responsabilitat. Aquest esquema regulador de la dinàmica i de les formes de l'activitat humana en el si de l'univers, segons Gauchet, ha operat també dins el

cristianisme i ha resultat ser a occident un dels seus llegats a la cultura pel qual estableix la independència i suficiència ontològiques de la natura (G: DM, 140).

De la cerca de la millora de la natura se'n deriva una potenciació de l'autonomia humana i de l'alteritat respecte a ella, i de retruc, en fomentar la iniciativa influirà en el desenvolupament de la democràcia (G: DM, 142). Per a Gauchet concomitant al fet que el Déu U de la cultura primitiva es converteixi en Déu altre d'aquest món amb l'establiment de l'Estat, troba que l'home i la naturalesa esdevenen entitats objectivables, pensables i millorables, i aquesta nova interpretació possibilita l'aparició de la democràcia. També aquesta separabilitat dels dos ordres serà causa que la societat liberal giri l'esquena a la religió.

En el tractament de les causes que condueixen als individus a guanyar autonomia veiem divergències entre els dos autors, mentre que Gauchet esgrimeix com una tesi constant que la societat autoritària i el cristianisme són dos factors que empenyen cap al desenvolupament de l'autonomia (G: DM, 281), Corbí situa la causa de la reapropiació, per una banda, a Grècia a través de la ciència i la filosofia, i per altra banda en el reclam de llibertat iniciat pels burgesos medievals (C: HEL, 173).

Si per Gauchet l'Estat implica un canvi de postura respecte a la natura interpretant-la com font de recursos a l'abast de l'home que l'empeny a alliberar-se de l'immobilitat pròpia de la desposseïció, per a Corbí la nova visió de la naturalesa si bé implica moviment d'apropiació, aquest sempre quedarà emmarcat sota l'autoritat del sobirà i per tant no suposa assoliment d'autonomia. Veiem que Gauchet relaciona l'Estat amb una nova visió de la natura i a aquesta amb la possibilitat de l'aparició de la societat científica-tècnica, en canvi per a Corbí aquesta es podrà donar no gràcies a

l'Estat sinó perquè s'allibera d'ell. Per a aquest autor és gràcies a la manca d'una autoritat única a Grècia que la filosofia i la ciència gregues es poden desenvolupar i a partir d'elles la societat científico-tècnica.

## **De l'heteronomia a l'autonomia**

Segons Corbí les religions estan intrínsecament lligades a l'heteronomia doncs es prenen com revelades, vingudes de fora, i precisament d'allò que ens arriba de fora és d'on han de sortir les normes de vida, les lleis fonamentals, les interpretacions, etc. També estan irremeiablement i intrínsecament associades a societats preindustrials, raó per la qual quan aquestes es troben en retrocés necessàriament també ho estaran les religions. De tot això es conclou que amb la seva retirada es produirà un replegament de l'heteronomia donant pas a la presa de consciència que els homes ens construïm el saber, les formes de vida, el sistema de cohesió, les lleis i les organitzacions.

Els canvis que introdueixen les ciències i les tecnologies condueixen a trencar la inqüestionabilitat dels projectes col·lectius i a abandonar les creences tot desembocant en l'autonomia. En el moment en què els grups humans creen les interpretacions de la realitat a través de les ciències i la tecnologia en continu canvi, què van creant i modificant les maneres d'organitzar-se seguint el que aporta la ciència i la tècnica, és llavors que es produeix una incompatibilitat amb l'heteronomia. Així és que les societats actuals en les que la ciència i la tecnologia s'han introduït en tots els camps hauran d'abandonar l'heteronomia per necessitat, com part d'un procés irreversible e inevitable.

Per a Corbí es compleix sempre aquest encadenament de causes i efectes que lliga les societats estàtiques amb la religió: no hi ha societat preindustrial sense programació estàtica; i no hi ha programació estàtica sense revelació; no hi ha revelació sense heteronomia; i no hi ha heteronomia sense creences, submissions i religió. Llavors si la religió està lligada a societats preindustrials fonamentades en l'heteronomia cal concloure que la religió és cosa del passat, abocada a desaparèixer, al menys d'espais significatius de les col·lectivitats, arraconada per la implementació de les societats d'innovació.

Però en el treball de Corbí s'insisteix que el fet que desaparegui la religió no significa que desaparegui l'espiritualitat<sup>6</sup>, que seguirà però deslligada d'ella. Adverteix que no es tracta d'una crisi més o menys passatgera, com pronostiquen alguns, sinó de la pèrdua definitiva de la base que sostenia les institucions religioses, que com hem dit serien les societats preindustrials, programades per mites, símbols i rituals amb fonamentació heterònoma de la vida (C: HEL, 200-210).

Per a Gauchet que l'àmbit del diví se separi del terrenal i es centri en un Déu porta a què es configuri com personal, la qual cosa transforma l'estatut dels individus singularitzant-los i tornant-los vers sí mateixos. Amb el desplegament de la transcendència i la lenta disjunció dels dos àmbits, la mobilització de la interioritat adquireix força i claredat suficient per tenir un efecte contestatari respecte al principi jeràrquic. Si abans la comunicació amb allò diví passava per la subordinació ara es torna directament i totalment interior, i el vincle entre els éssers en l'organització humana

---

<sup>6</sup> Per a Corbí espiritualitat és un procés de refinament de les facultats a través del silenciament de la visió del món construïda des de l'egocentració fins poder assolir la condició de testimoni de la realitat (C: HEL, 295).



deixa de ser alguna cosa central per passar a dependre de l'opció interior de cada individu (G: DM, 94).

En el moment que la copresència de l'ordre visible i el de les seves arrels invisibles es desfà i es postula l'existència d'un únic principi intel·ligible que ordena la realitat universal es produeix una fractura en l'ésser. I en fer-se conscient dels dos nivells, el de les aparences i el de la vertadera realitat, apareix en l'individu la mobilització vers l'accés del nivell més real en el seu interior. En endavant es comprendrà que en cada persona hi ha un home interior totalment independent en la seva relació amb Déu, que elevat al seu absolut no té més corresponent legítim terrestre que en la presència íntima de l'individu. En aquest moment la interioritat esdevé individualitat religiosa.

Junt a aquest motiu que afavoreix el creixement del valor del subjecte, hi trobem la transformació de la relació del poder amb la suprema voluntat del creador. El poder deixa de ser l'encarnació de la submissió a *allò altre* per convertir-se en garant de la suficiència i autonomia última dels homes. A partir d'aquí l'Estat treballarà per deslliurar als subjectes de les lleis que des de l'origen mantenen als homes junts per imposició per la qual cosa d'ara en endavant el vincle social procedirà de les lliures voluntats i la seva autoritat vindrà de la delegació expressa dels individus sobirans. Gauchet veu que la cohesió col·lectiva fonamentada en la democràcia està en l'extrem del creixement del poder que implica la secessió d'*allò altre*, i precisament quan el poder és produït per la societat és llavors que pot desplegar les funcions que li obre la separació del regne terrestre i el celest.

Per a Gauchet l'arrel del ciutadà independent de la comunitat es troba en el creient deslligat del món, fruit del desplegament de la transcendència i de l'economia del vincle social que deixa de ser de submissió. L'home es torna lliure davant Déu i

interiorment autònom, i així esdevé senyor de sí mateix. En aquest moment el principi d'individualitat emergeix juntament amb el procés d'expressió de la transcendència: el creient resta absolutament sol davant d'un Déu absolutament fora d'aquest món generant una forma d'interioritat. Paral·lelament el ciutadà està sol i lliure davant l'Estat sobirà. Es tracta doncs d'una mutació tant de la relació amb *allò altre* com del vincle entre les criatures d'aquest món, i les dues figures per a Gauchet s'han de considerar fruit del moviment religiós occidental (G: DM, 98)

Gauchet centra la causa de la retirada de la religió en el pas d'una estructura heterònoma a una autònoma. Considera que en l'adquisició de l'autonomia hi ha intervingut diversos factors entre els quals es trobarien les revolucions socials que han desplaçat el poder cap el poble a base d'arrabassar l'alteritat a la transcendència per fer-la renéixer en el poder representatiu de la democràcia (G: RD, 24). Avui la conquesta d'autonomia ha estat totalment assolida front l'heteronomia, «se ha vuelto incongruente o grotesco mezclar la idea de Dios con la norma de la sociedad de los hombres, y peor aún soñar con alguna conjunción entre las necesidades de la tierra y la inspiración del cielo.» (G: RD, 75) una situació que torna a posar de relleu un nou remarcament de l'allunyament de Déu.

En aquest punt tant nuclear en l'anàlisi de Gauchet, la reapropiació adquirida gràcies a la mateixa evolució de la religió a Occident, ens sembla trobar un acord i una discrepància amb Corbí. Trobem similitud entre ambdós autors en la descripció de la situació actual d'abandó total de l'heteronomia però no en les seves causes, ja que Corbí les situaria en el canvi en les condicions laborals que condueix a assumir un nou

paradigma amb el que s'arrasa amb la base social per a la religió i l'heteronomia mentre que Gauchet les centraria en la transcendència de Déu que ve amb l'Estat.

Sobre les causes de laïcització ens sembla que el plantejament de Gauchet que presenta la transcendència de Déu com l'arrel de laïcització del món queda qüestionat amb la història d'Espanya que tot i que viu l'allunyament de l'àmbit sagrat respecte l'esfera humana, la dependència respecte a la norma revelada encara està molt arrelada.

## **Canvis que imposa el cristianisme occidental a la religió**

Aquest és un altre tema nuclear en l'anàlisi de Gauchet encara que no en Corbí qui no mostra un interès especial en fer un seguiment del cristianisme ja que el veu com una religió que segueix el paradigma de les societats agrícoles-autoritàries amb alguns elements ramaders assumits de la religió jueva.

Corbí en estudiar l'estructura de la mitologia cristiana hi veu la confluència de tres metàfores centrals<sup>7</sup>: el paradigma autoritari, l'agrícola i el dual-ramader. La mitologia cristiana està, doncs, articulada per les metàfores centrals o paradigmes de les societats agrícoles-autoritàries: el de "mandat/obediència" i el de "mort/vida", i segueix els desenvolupaments mitològics propis que generen aquests esquemes a

---

<sup>7</sup> Corbí analitzant les mitologies de les diferents cultures descobreix que s'han construït a partir del que anomena metàfora central que sintetitza el nucli axiològic de la seva manera de sobreviure. En el cas dels caçadors és «la mort violenta (de l'animal) dona vida»; en el cas dels agricultors es manté una variació de la mateixa metàfora «la mort (del gra) porta la vida»; en el cas de les societats agrícoles de rec que necessiten una estructura jeràrquica-autoritària per tal d'arribar a controlar la crescuda dels rius, afegeixen a la metàfora agrícola la de «mandat-obediència». La conjunció de les dues vindria a dir que «la mort porta la vida gràcies a l'obediència al mandat». Per les societats ramaderes que necessiten que no mori el ramat la metàfora és «la vida està enfrontada a la mort» o dit d'altra manera «el bé està enfrontat al mal». (C: HEL, 39-147)

l'igual que la resta de societats amb aquesta estructura. A aquests dos paradigmes s'hi afegeix un tercer, el de l'enfrontament del Bé i el Mal propi de les cultures ramaderes, en concret de la jueva (C: T, 146-148).

Tot i que aquests esquemes es poden trobar en altres religions, Corbí veu una peculiaritat en el cristianisme en conjuntar els tres patrons mil·lenaris en un de nou i complex tot formant una unitat. Ho presentarem de manera breu. El cristianisme aconsegueix lligar perfectament la divinitat suprema pròpia de la religió agrària amb el Principi del Bé de la religió ramadera: el Senyor Absolut de les religions agrícoles és el Pare de Jesús, i és alhora el Principi del Bé ramader. El fill de Déu, el Crist, baixa a la terra a morir per obediència (expressió del paradigma “mandat/obediència”), i així fer fecunda la mort, i d'aquesta manera venç al mal (expressant la metàfora central “mort/vida”). I perquè mort per obediència, Déu el seua a la seva dreta. És també el Messies, l'Enviat per intervenir en la lluita contra el dimoni (expressió del paradigma ramader d'enfrontament bé/mal), a qui venç morint i amb la seva mort rescata totes les seves preses per a que ressuscitin l'últim dia (C: HEL, 146- 148).

Corbí acaba constatant que la religió cristiana ha tingut un procés de gestació similar a altres tradicions amb mitologia estructurada pels mateixos patrons de construcció com seria el cas de la irania de Zaratustra, del judaisme d'Israel o l'Islam i de les agrícoles de rec com l'egípcia, la mesopotàmica o la Maya-Quiché del Popol Vuh (C: HEL, 160).

Els mites són sistemes de programació de societats preindustrials-estàtiques, que es poden caracteritzar com aquelles que viuen durant mil·lennis de fer fonamentalment el mateix, dels quals sorgiran les creences fixadores intocables en haver estat revelades pels déus. Les societats de canvi continu i globalitzades en les que ens toca viure, no podran mantenir aquesta epistemologia mítica que afirma que les coses són com diuen

els mites per resultar fixadora d'interpretacions, sinó que hauran d'adoptar la no mítica perquè permet flexibilitat en la visió del món i per tant facilita la innovació. Per a Corbí sortir-se de l'epistemologia mítica, és a dir de les creences i la religió, és una conseqüència de l'establiment de les societats d'innovació, canvi continu i globalitzades (CORBÍ, 2010).

La seva anàlisi el du a constatar que totes aquestes estructures mítiques són sistemes de programació col·lectiva i construccions humanes, i que si se les mira des d'un punt de vista d'epistemologia no mítica, tot i mantenir el seu caràcter de vehicle expressiu de la dimensió absoluta de la realitat, no es troba en elles res a creure.

Per a Gauchet l'esdevenir de la cultura occidental ha estat estretament marcat per la trajectòria del cristianisme occidental, d'aquí el seu interès en estudiar el nucli del pensament cristià per veure el seu efecte sobre la cultura occidental.

Constata que el factor estructural específic del cristianisme és l'articulació entre allò humà-mundà i allò diví en unió amb l'element transformador propi del monoteisme del que ja n'hem parlat i que Gauchet assimila a religió de salvació, a menyspreu del món i al senyoreig dels humans sobre el món. Segons ell en el cristianisme hi ha l'obligació de reconèixer consistència a aquest món i valor a la vida, alhora que es planteja el legítim rebuig a acomodar-se a certs aspectes del món i la vida. Ambdós elements, refús i adaptació, configuren una tensió interna i un moviment propi del cristianisme (G: DM, 112). Es podria dir que d'aquí sorgeix una contradicció que es configura com regla pel cristianisme ja que en ell es conjunten una sèrie d'afirmacions antagòniques de difícil compaginació, com és que la bellesa de la natura és per voluntat divina igual que la inanitat d'aquesta vall de llàgrimes; com és l'exaltació de

l'obediència i la legitimació de la revolta espiritual. Aquesta tensió reclamarà un esforç de conciliació per mantenir units els dos pols, de la que en sortirà un univers tan religiós com profà (G: DM, 113).

El factor central per alliberar el joc dinàmic d'aquestes contradiccions en el cristianisme arriba amb el dogma de «l'Encarnació» que en establir dues naturaleses en una sola persona mostra tant la separació dels dos ordres de realitat com la plena consistència de cada un d'ells. Amb «l'Encarnació», Déu, totalment altre, pren forma humana amb la qual cosa l'esfera terrestre adquireix consistència autònoma i queda dignificada en voler Déu encarnar-se en ella, així és que en Crist se separen i es diferencien definitivament l'àmbit humà del diví alhora que també es desfà la jerarquia entre l'estança terrestre i el regne celest. Per a Gauchet serà el dogma de «l'Encarnació» allò que alimenta la separació dels dos àmbits alhora que treu sentit a les postures escapistes perquè estaria mostrant que a Déu se l'honra tot dedicant-se a tenir cura de la seva creació (G: DM, 113-116).

La plena humanitat de Crist legitima l'esfera terrestre perquè la humanitat és assumida per Déu, la qual cosa estaria mostrant que l'esfera terrestre no pot ser dolenta absolutament ni tampoc inconsistent. També fa palès que l'home pot viure amb vistes a la salvació en el més enllà sense haver d'escapar a la condició mortal, així és que «l'Encarnació» estaria mostrant que és en aquesta vida que s'ha de desenvolupar la recerca de l'altra vida, un plantejament que accentua l'alteritat de Déu, novament.

«L'Encarnació» segons Gauchet és una invitació a tenir cura de l'àmbit terrenal fins el punt d'exigir-ne la seva apropiació i la seva transformació integral. Amb ella la salvació pren la via de les obres terrestres, i es converteix en un sistema que assegura la divisió d'àmbits així com la seva expansió.

Per a Gauchet el Verb encarnat comporta la potencialitat de la independència de l'ordre humà respecte el diví i per tant dona plena legitimitat a un poder que encarni la plenitud de l'esfera humana (G: DM, 132). Si el món està complert –gràcies a «l'Encarnació»- no hi ha raó per a fugir d'ell, ben al contrari, el més correcte serà implicar-s'hi. La recerca de la completesa terrestre en el cristianisme, gràcies a «l'Encarnació», envia a Déu fora del món, novament, la qual cosa repercuteix en una major autonomia humana. Gauchet afirma que «toda la historia religiosa e intelectual de la Europa cristiana girará en torno a un envite central: presión a favor de la omnipotencia exterior de Dios, esfuerzo por jugar contra ella» (G: DM, 90).

Hi ha un altre factor en el cristianisme que, segons Gauchet, esperona l'autonomia i és el fet que el Déu cristià és un Déu gran, superior a l'home, amb tal grandesa de poder que és més perfecte quant més gran és l'autonomia dels homes. Aquesta nova concepció de Déu es converteix també en font d'igualtat entre els homes i per tant en fonament de democràcia.

Amb el cristianisme la relació visible e invisible canvia: cada un d'ells guanya a través de l'altre, de tal manera que la recuperació d'allò visible és la millor de les respostes a la crida d'allò invisible. És per això que el creient es mantindrà immers en el món tot consagrant-se a ell com una crida a la realització plena de l'esfera dels homes. En fer-se més subjectiu el compromís amb el més enllà es produeix l'exclusió de tota mediació institucionalitzada, i el resultat és un augment de la responsabilitat de l'home que a partir d'ara es fa càrrec del món d'aquí, juntament amb un reforçament de l'autonomia objectiva i de l'eficàcia de les accions. El cristianisme per a Gauchet suposarà una reapropiació per part dels individus de la font de sentit i del focus de la llei, un tret absent en les religions caçadores (G: DM, 216-230).

Gauchet admet que tot i que un sistema de civilització s'estableixi de manera independent de la religió degut a causes materials i forces socials, es poden donar similituds entre trets de la civilització i valors essencials cristians. No troba res que faci excloure un efecte d'infiltració de l'economia ontològica de la relació «món /més enllà» en l'economia real que governa l'organització humana (G: DM, 128).

A aquests factors que potencien la reapropiació provinents del cristianisme, segons Gauchet se n'afegeix un altre de naturalesa econòmica. Ell situa en el discret marge de maniobra que l'explotació agrícola proporciona als camperols en el segle X, un nou element que alimenta l'individualisme econòmic modern. En aquesta època apareix una incipient autonomització de base econòmica causada per un augment de rendiments, que no farà més que créixer desembocant en una ampliació i aprofundiment de l'explotació de la natura. Tot plegat conduirà a la densificació de la individualitat, a la intensificació de la seva activitat i a l'acumulació de bens, en definitiva, a la reapropiació. Per a Gauchet, doncs, el món medieval en tornar-se ple es capacita per a posar en marxa el principi de moviment que era present en la immobilitat (G: DM, 130-131).

Ja hem dit que per a Gauchet «l'Encarnació» dona entitat i completesa a l'esfera terrenal i conseqüentment legitima al poder terrenal, però a més, segons ell, la seva influència s'expandeix en la idea de la continuïtat indefinida dels cossos col·lectius com, per exemple, la Nació, que els atorga consistència de persones transcendents similars als purs esperits de l'altre món. En aquí es trobaria la raó per la qual l'Estat invisible i la Nació es tornen entitats sagrades, abstractes, eternes (G: DM, 132).



Passem a comparar les visions dels dos pensadors respecte a aquest punt central del plantejament *gauchetià* que aborda la correlació entre l'adquisició d'autonomia que desemboca en la democràcia occidental, i el dogma de «l'Encarnació».

Hem vist que Gauchet posa de relleu reiteradament l'autonomització de l'esfera humana respecte la divina a la que dona peu el cristianisme, tot remarquant que en un primer moment es varen fer intents de reajustament entre els dos móns com, per exemple, promovent que l'individu es situï fora del món interiorment mentre que exteriorment opti per respectar les seves regles. Aquesta seria una de les diverses contradiccions internes del cristianisme que Gauchet destaca perquè es converteixen en causa de tensió constant en els creients. Però des de la perspectiva de l'estudi *corbià* de mites es podria dir que el plantejament de Gauchet no té en compte que els mites, pel fet que són construccions d'elements qualitius i no d'elements abstractes, no es regeixen pel «principi de no contradicció» propi dels discursos lògics. Corbí també assenyala que els elements contradictoris dins d'una mitologia tenen la finalitat d'evitar quedar atrapat per les paraules o conceptes expressats en ella, així és que la contradicció no seria un element distintiu del cristianisme sinó que estaria present en totes les religions amb base mitològica.

El fet que Gauchet plantegi la possibilitat d'una infiltració de l'economia ontològica en l'economia real del món dels humans significa, des del plantejament *corbià*, que pren com realitat la descripció de l'àmbit no terrestre que la mitologia cristiana fa. És a dir que des de la perspectiva *corbiana* aquest enfocament estaria condicionat per l'epistemologia mítica que no se'n surt de la perspectiva de considerar la religió no com una construcció humana sinó com davallada del cel.

Hi ha un aspecte en el plantejament *gauchetià* que ens sembla que s'inscriu dins de les contradiccions que segons ell caracteritzen el cristianisme. Es tracta del punt que

Gauchet presenta a Jesús com Déu encarnat iniciador d'una nova forma de ser-en-el-món i d'una nova forma de ser individual, que es converteixen en causa de l'aparició d'una societat de creients en el sí d'una societat autònoma. El conflicte es presenta quan s'hi afegeix una altra especificitat cristiana també remarcada per a Gauchet: la comunitat de creients busca que la llei divina redimeixi als individus tot i prevaler la seva autonomia. Ens sembla que aquest plantejament està indicant que es troben concomitantment una indispensable distància interior respecte al món i la superioritat de la transcendència insondable de Déu front el món, cosa que porta a concloure que el cristià estaria fent una jerarquització entre el món i Déu malgrat el seu distanciament i l'autonomia que provoca l'espai laic que genera.

Com ja hem remarcat en un altra apartat el fet que Gauchet consideri que les característiques d'invisibilitat i permanència fora del temps de l'Estat i de la Nació les converteixen en entitats sagrades, abstractes, eternes ens sembla com si ell assimilés allò abstracte a allò religiós i invisible la qual cosa, al nostre parer, deixa palès un ús poc acurat del terme religió.

## **SITUACIÓ DE LA RELIGIÓ EN LA SOCIETAT ACTUAL**

Per a Corbí quan els mites deixen d'operar com programadors, l'epistemologia mítica no només deixa d'estar vigent sinó que, a més, rep les crítiques invalidants que en fan d'ella les ciències. Quan no és possible l'epistemologia mítica com en el cas de societats

configurades des de la ciència, des de postulats axiològics i projectes creats pels homes i no baixats del cel, tampoc serà factible la religió (C: HEL, 152).

Observant la història podem veure que després de la primera industrialització es genera una segona onada, en la que ens trobem immersos encara, que comporta l'aparició de les societats de coneixement, d'innovació i canvi continu. Elles suposaran una alteració en la situació cultural, econòmica, social, política i religiosa amb el pas d'un sistema de producció de bens a un altre basat en la generació de coneixements que es tornen, ells mateixos, causa de la generació de bens.

La riquesa en les societats econòmicament més desenvolupades, avui està depenent més del saber, de la intel·ligència i la informació que no pas de la terra, del treball, del comerç, del capital, de la indústria i de les armes. Aquestes societats que viuen de la creació de coneixement, que Corbí anomena "societats de coneixement", s'han implantat enmig de la societat industrial tot generant una nova societat mixta amb una majoria industrial i una minoria, molt influent, que viu de la creació de coneixement.

Les societats de coneixement viuen i prosperen de la creació contínua de coneixement científic i tecnològic dels que en segueixen la producció de nous productes i serveis: aquesta resulta ser la clau de l'èxit econòmic en societats desenvolupades. Ara bé, la innovació científica i tecnològica suposa un canvi continu en formes de treballar, d'organitzar-se, de cohesió col·lectiva i de creació de noves finalitats i valors, és per això que es pot afirmar que les societats que viuen de creació de ciència i tecnologia es mouen en tots nivells i incloent-hi també en l'axiològic. Perquè innovar implica aprendre contínuament, la qual cosa comportarà que apareguin nous problemes, noves perspectives i solucions en tots els camps. Així és que viure de crear i consumir coneixement és equivalent a viure de crear i consumir canvis en tots els ordres i, per tant,

a viure recolzant-se en les conviccions que els mateixos grups creen seguint el pas de les innovacions, tot abandonant les certeses apreses.

La creació de coneixement en les empreses d'innovació requereix generar equips de creadors-especialistes entre els quals no hi pot haver reserves en passar-se informació fluidament. Remarca Corbí, que tal grau de col·laboració no podrà forçar-se sinó que per a què es produeixi aquest tipus de comunicació hi haurà d'haver unes motivacions i projectes de futur als quals els membres de l'equip els interessi adherir-s'hi voluntàriament ja que només d'aquesta manera es podrà donar un estímul per a un ple rendiment. Aquestes noves dinàmiques de treball es converteixen en generadores de noves motivacions, valors i fins col·lectius i Corbí postula que si aquests processos es donen en les empreses que són el motor de l'economia acabaran traslladant-se al conjunt de la societat (C: PS, 17-26).

Són precisament aquests trets de les societats de coneixement els que tornen inadequada la religió per a elles. Des de la definició *corbiana* de religió com la forma de viure l'experiència de la dimensió absoluta de la realitat sota el domini i el control dels programes col·lectius de les societats preindustrials estàtiques caracteritzats per ser mítico-simbòlics i fixadors, cal deduir que les societats dinàmiques en les s'abandona tot tipus de sistema de fixació i d'exclusió, s'hauran d'allunyar de la religió.

En la mesura que les religions, nascudes i desenvolupades en l'època preindustrial, exigeixin sotmetiment a la seva interpretació, valoració, moralitat, ensenyat pels mites -què són els programes fixadors propis de societats estàtiques-, en les noves societats aniran quedant arraconades juntament amb els mites. Necessàriament les religions hauran de ser refusades per les societats d'innovació que ara es programaran no de manera estàtica sinó pel moviment mitjançant projectes col·lectius pactats. Raons, totes elles, que han portat a les religions a deixar de ser sistemes de

programació col·lectiva i, consegüentment, d'intervenir en la gestió de la societat (C: RsR, 137-141).

Segons Corbí en les noves condicions culturals els col·lectius hauran d'abandonar les velles maneres de programació pròpies de societats estàtiques, provincianes, patriarcals, de creences, de submissió, de control i exclusió, amb organització jeràrquica perquè l'estructura cultural en què se sustentaven ha desaparegut i a més es converteixen en un obstacle al desenvolupament i a la lògica interna de les noves societats.

L'estructura cultural d'aquestes societats de coneixement afecta a la concepció sobre la veritat. En elles allò que es consideri vertader no podrà estar lligat a fixacions ni sotmetre's a res. Les certeses en la nova societat vindran de les creacions col·lectives, i en ser construccions conscients no només estaran lliures de la pretensió d'aconseguir cap sotmetiment sinó que buscaran promoure la llibertat individual i col·lectiva. Se les podria anomenar certeses de creació. Tal dinàmica condueix als homes d'aquestes societats a tendir a convertir-se en buscadors en tots el terrenys inclòs el religiós, i serà aquesta la causa per la que no tindran interès en fer-se afiliats a cap tradició.

Una altra característica de les noves societats d'innovació és que són matrius d'heterogeneïtat i d'una gran diversitat de projectes col·lectius. La causa d'aquests trets Corbí la trobaria en el fet que l'homogeneïtat apareix quan opera la submissió mentre que la creació a tots nivells suposa diversitat. Així és que la creativitat empeny a l'heterogeneïtat i aquesta a l'abandonament de la religió i les seves tendències homogeneïtzants.

Per tot el que s'ha anat dient es pot afirmar que avui hem sortit de l'època de sacralitats encara que no es pot negar que algunes d'elles perduren. La raó d'aquest fenomen segons Corbí es troba en què elles continuen traspuant notícia de la dimensió

absoluta de la realitat, però puntualitza que malgrat ser vehicles d'aquesta notícia el fet d'haver estat construïdes en cultures preindustrials els imprimeix un final a mitjà o llarg termini (C: HEL, 207).

Anem a veure com Gauchet planteja la situació actual de l'àmbit religiós. Per a ell, actualment l'acció sobre les coses, el vincle entre els éssers i les categories organitzadores de l'intel·lecte funcionen a les antípodes de la lògica de la dependència pròpia de la religió de la qual avui no en quedarien més que restes. Però, tot i així, per a Gauchet seria possible concebre una societat de creients que alhora estigués fora de la religió. Declara que el seu treball parteix de l'acceptació de la desaparició de l'esfera de l'àmbit religiós en la marxa de la col·lectivitat com un fet, i de l'admissió de la necessitat del nucli antropològic en tant que suport del desenvolupament de l'espècie. Planteja que l'objectiu que es proposa és arribar a una interpretació d'aquest fet i a dilucidar les conseqüències que té ara ja i les que podria tenir en el futur.

Gauchet no interpreta la situació actual com un despertar d'un somni, la religió, sinó com fruit d'ella i, així pot encara ser la font de les nostres explicacions. Postula la possibilitat que en qualsevol funció col·lectiva que ha deixat de ser operativa a nivell social hi pugui haver una obertura a allò invisible irreductible tant en l'àmbit del pensament com en l'íntima aprensió de sí mateix (G: DM, 146). Per aquest autor en la gènesi de les nostres maneres laiques de pensament i d'acció hi ha un arrelament en la religió de la transcendència, la del Déu separat de la seva creació. Així doncs l'aparició de l'espai laic no es deuria al desenvolupament de cap pensament lliure i crític fora de la religió amb la que coexistia i es barallava sinó que es fruit de la seva pròpia dinàmica (G: DM, 91). La civilització hauria patit una metamorfosi que l'ha dut, pas a pas, fora

de la religió creant-se la possibilitat de discernir els imperatius que condicionen aquest fenomen que Gauchet qualifica com a reapropiació.

Per a Gauchet estem assistint a nivell mundial a dos processos en clar contrast «a una salida de la religión, entendida como salida de la capacidad de lo religioso para estructurar la política y la sociedad, y a una permanencia de lo religioso.» (F-G: RDR, 26-27). La retirada de la religió a Europa és un fet que està en marxa però no ha finalitzat, tal com ho fan patent un seguit de dades: el marcat debilitament de les Esglésies establertes sobre el pensament dels individus, la davallada de les adhesions confessionals, l'enfonsament de les pràctiques religioses, un descens de vocacions i la caiguda dels magisteris. Pot semblar que a nivell mundial la situació europea respecte la religió sigui excepcional però Gauchet puntualitza que «la retirada de la religión continua en todos los casos en que ha comenzado» (G: RD, 26), per a indicar que altres zones del planeta acabaran patint una situació similar a d'Europa. Aquesta sortida, però, no impediria una vida religiosa a nivell personal, ni la desaparició de la preocupació espiritual que ara es concretaria com «preocupación por las cuestiones últimas, las cuestiones que tratan del destino humano, del significado de las experiencias fundamentales de la vida humana y de l'orientación ética global de l'existencia» (F-G: RDR, 28).

Hi ha altres símptomes que confirmen la retirada de la religió, segons Gauchet, com seria el fet que les Esglésies han perdut autoritat per imposar els dogmes que constitueixen el mateix cor de la religió. Hi ha un reconeixement que els dogmes a l'igual que les metàfores han deixat de tenir la força de suggestió del passat (G: RD, 37). Així és que les eines per entrar en els cors dels fidels i determinar la seva fe han deixat de ser operatives. Però també fora d'estructures religioses es presenten senyals que evidencien la retirada de la religió en la cultura, com és el cas que l'art s'hagi deixat

d'interpretar com camí de coneixement del ser de les coses la qual cosa indicaria que ja no es creu en l'existència de l'essència de les realitats (G: RD, 35); o també el fet que «les religions de substitució» del segle XIX (les ideologies) hagin fracassat (G: RD, 28) estaria indicant que els individus ja no es deixen configurar per cossos doctrinaris.

En analitzar comparativament la situació actual de la religió a banda i banda de l'Atlàntic, Gauchet constata que a Europa no es dona la febre pentecostal ni el fonamentalisme evangèlic de la Bible Belt dels Estats Units i puntualitza que aquests retorns a l'àmbit religiós no tenen res a veure amb una tornada a la religió en el sentit fondo del terme sinó que és causada per a resoldre la necessitat d'identitat. Es tracta del fervor americà o de la desbandada europea, un fenomen és constant: «la salida de la estructuración religiosa de las sociedades» (F-G: RDR, 27). Aquests moviments religiosos-identitaris procedeixen més aviat d'una adaptació de la fe a les condicions modernes de vida social y personal sense que arribin a implicar una estructuració religiosa de l'experiència humana, una dada de la que Gauchet dedueix que l'activació de la fe allà a on es produeixi estaria en funció de donar identitat als individus a partir d'una tradició. Veient aquestes noves funcionalitats de les religions, Gauchet afirma que pot ser estiguem presenciant que elles mateixes contribueixen a l'adveniment d'un món a les antípodes de la religió (G: RD, 39).

Gauchet troba més causes que afavoreixen una tornada a la religió com és la crisi dels partits polítics que estaria provocant la reactivació de la pertinença fonamentalista a una religió; o el fet que el laïcisme com ideologia s'hagi esgotat tot comportant la desaparició d'una militància bel·ligerant en lluita contra la religió. El conjunt de fonts i referències que van donar cos a l'alternativa laica contra les pretensions eclesiàstiques, també ha acusat la falta de fe, així paral·lelament a la marginalització de les Esglésies, el laïcisme ha anat perdent les seves creences laiques



(G: RD, 40), la qual cosa porta a Gauchet a afirmar que quan la religió com sistema de creences ha perdut pes ha arrossegat amb ella al laïcisme que la combatia.

Si fins fa uns 30 anys s'havia donat un repartiment d'àmbits entre la religió, més destinada a l'esfera privada, i l'Estat, per a l'àmbit col·lectiu, avui la situació és una altra. S'obre l'etapa del pluralisme religiós convivint amb opcions de laïcitat en la que totes les postures renunciïn a la pretensió d'imposar-se com a única veritat exclusiva. En aquest escenari allò que compta, segons Gauchet, és la dimensió històrica del fet d'entrar a pertànyer a una tradició d'entre el ventall d'opcions més gran que mai s'hagi donat en la història, ja que en l'afiliació a una religió el que està en joc no és la veritat del missatge al qual un s'adhereix sinó la definició subjectiva que ofereix que val en tant que dona identitat clara i singular (G: RD, 41).

Quan la religió fa funció identitària s'alinea amb les cultures i comença un procés de secularització ocasionat per la necessitat de singularitzar als seus adeptes, la qual cosa implica que haurà de remarcar les formes exteriors més que no pas «el núcleo trascendente de la creencia» (G: RD, 109). Així es pot concloure que el pluralisme religiós que potencia identitats porta a la desaparició de la discussió sobre la fe i l'abandonament dels intents de conversió alhora que reclama actituds de reconeixement per part del conjunt de la societat (G: RD, 114).

Segons Gauchet la legitimitat de la religió avui es fonamenta en què respon a la demanda de sentit però, ara, adaptant-se a la postura cultural actual per a la que cadascú des de la llibertat ha d'elaborar les seves respostes personals al misteri del món. Per això el nucli del comportament religiós avui es configurarà en torn la recerca i no a la submissió prenent el caire de moviment d'apropiació més que de devoció incondicional. En aquest escenari es deixa de buscar l'objectivitat de la veritat en favor de resoldre la necessitat de sentit de l'individu i la conseqüència que se'n deriva és una relativització

de la fe que cada u forja segons els seus criteris, i una conscienciació del hiat existent entre la solució que un ha generat i la natura de les coses (G: RD, 121).

Del que s'ha dit fins ara es dedueix que les religions s'han posat al servei d'aquest món en tant que busquen assolir una vida bona amb plantejaments en els quals la presència de Déu és prescindible, com reivindicant la suficiència dels fins terrestres de l'home, però reconeixent alhora que la referència a Déu sempre permet millorar els projectes de vida bona. Per a Gauchet s'estaria donant una convergència entre ètiques profanes i doctrines sagrades que mostra una tendència de reabsorció de l'àmbit religiós en l'ètic.

Segons Gauchet la situació actual de la religió se l'ha de veure com «un giro copernicano de la consciència religiosa. Un giro que la vuelve crítica de sí misma [...] Incorpora las críticas que se suponía que debían destruirla y las convierte en un principio de vida. Tiende a convertirse en aquello que los grandes desmitificadores de ayer le reprochaban disimular: un producto del espíritu humano, al servicio de finalidades terrestres.» (G: RD, 122). La postura religiosa actual introdueix algunes novetats com és que tot i assumir que les creences són creacions humanes no les abandona, i que en situar el fonament de la fe en un mateix estretament lligat a la consciència subjectiva, deixa de provocar conflictes en l'adaptació al món.

La retirada de la religió Gauchet la descriu així: «Nada en nuestra experiencia, ni el conocimiento, ni la regla moral, ni el arte ni la política, mantiene vínculos ni comunicaciones de ningún tipo con el más allá» (G: RD, 76). Aquesta nova situació ens ha portat a haver d'aprendre per primer cop, amb un cert desconcert, a gestionar la política ja no a base d'enfrontaments amb la religió perquè està en retirada.

Gauchet situa la tecnologia com un factor de canvi per a la forma d'actuar i les relacions interhumanes en transformar-les en més solidàries i descentralitzades. És un

element que uneix i singularitza tot ampliant els camps d'opcions personals, que en promoure els vincles voluntaris i les relacions negociades posa fi a les relacions basades en el control i la centralització de poder (G: RD, 80). Així és que l'assentament de la tecnologia provoca que les relacions jeràrquiques es substitueixen per les horitzontals guiades per projectes i companyonia.

Segons Gauchet mentre que abans a la diversitat entre individus se l'havia d'obviar per construir una unitat superior que reunís la col·lectivitat, avui la nova organització social d'identitats està marcada per la contradicció entre l'objectivitat de les característiques col·lectives i la subjectivitat de les adhesions individuals que s'alimenten mútuament en oposar-se. Les pertinences poden ser múltiples i heterogènies, cada una d'elles suscita diferents opcions que no resultaran excloents. Mai aquestes pertinences, en forma de minories, seran constrictives perquè saben crear una esfera en la que es pot viure de forma intensament personal a l'interior d'una pertinença més amplia. De tot plegat en resulta una societat fragmentada en la que la gent es nega a tenir projectes comuns i a identificar-se amb la col·lectivitat pública com comunitat (G: RD, 105).

Gauchet detecta en el posicionament de rebuig del món actual per part del catolicisme rígid un element que accelera la sortida de la religió. La mateixa pretensió de l'Església de dominació espiritual i de tenir el monopoli del coneixement del dret i el deure significa que està prenent partit per l'heteronomia en un moment en què ja ha deixat d'estar present en la configuració dels individus. Front aquesta pretensió de la jerarquia eclesiàstica, la política democràtica fa una opció explícita per l'autonomia que retorna als homes el control de les seves raons i fins, i d'aquest enfrontament en surt un augment de la separació Estat-religió i pel creient que l'accepta, implica un nou allunyament de Déu (G: RD, 62).

Gauchet constata que avui, com en tots els temps, es vol resoldre la incertesa que travessa a l'home, però ara d'una manera diferent, o bé a través de *collages* sincrètics i mòbils, o bé retornant al passat. Una tornada que va acompanyada del reconeixement explícit que vivim la incapacitat d'adherir-nos incondicionalment als «viejos sistemas de convicción» després d'haver-ne experimentat la seva fallida. Per aquest autor en endavant ja no serà possible viure una adhesió incondicional, però adverteix que aquesta situació de reducció de la presència de la dimensió absoluta a nivell individual i col·lectiu té repercussions en l'harmonia de la dimensió relativa. Quan s'estableix una situació salvatge sense religió no hi ha manera acreditada per respondre a la qüestió sobre sí mateix, i no trobar-hi respostes per a Gauchet comporta que avui només quedi vigent «el rol». En aquestes societats res remet a la pregunta sobre el nucli antropològic a través de qüestionar-se sobre ¿què faig aquí? ¿per què jo? Avui allò que es manté viu és el rol de cada individu el qual es desitja que es caracteritzi per ser estàtic, rutinari i en conformitat, com si s'estigués produint una atracció per l'estabilitat. Hem abandonat molts dels qüestionaments que s'ha fet la humanitat en tota la seva història com preguntar-se sobre què és la vida i la mort que avui han deixat de ser problemes. Aquestes preguntes que des de sempre han conduït a la dimensió absoluta passen ara a ser assumides com part d'una dinàmica de la vida que va sola independentment i indiferent als individus. Tampoc ens queda res que empenyi a pensar que l'ordre de les coses no és nostre, res qüestiona el nostre món construït. El resultat és que sense una presència de l'experiència religiosa avui estem vivint immersos només en la dimensió relativa que a la vegada no ens proporciona eines per comprendre el subjecte (G: DM, 290).

Tot i la situació en la que ens trobem, per a Gauchet hi ha constatacions sobre la permanència del nucli antropològic. Es tractaria de la constància d'un substrat

permanent que no s'identifica amb el paper de les religions, ni està lligat a elles, raó per la qual tant pot mantenir-se independent com agafar formes instituïdes. Tot i que des de sempre les religions s'han fonamentat en aquest substrat, no troba Gauchet una formulació intemporal d'aquest substrat, i és per això que proposa anar fins el final de la seva separació de les formes religioses per poder comprendre a fons aquest substrat com un element antropològic permanent (G: DM, 147).

Per altra banda afegeix Gauchet que avui el fet de deixar de tenir a Déu com mirall ens condueix a què puguem mirar l'home directament «Gracias a la disociación respecto al absoluto celeste estamos plenamente en condiciones de pensar el absoluto terrenal por sí mismo, escapando a la falsa alternativa del absoluto religioso o de la relatividad demasiado humana» (F-G: RDR, 39) i el puguem comprendre sense mediatitzacions del passat.

Fins aquí hem exposat les anàlisis dels dos filòsofs sobre la situació de la religió en la societat actual, intentarem ara assenyalar els elements coincidents i les discrepàncies que hi hem trobat.

Sobre la possibilitat de poder continuar sent creient quan es dona la retirada de la religió veiem discrepàncies. Mentre que per a Gauchet quan la religió deixa de ser programa col·lectiu les comunitats de creients poden mantenir-se vigents, com si la crisi es trobés en el sistema col·lectiu i no afectés ni a les persones individuals ni a petits col·lectius (G: DM, 145), per a Corbí resultaria aquest un escenari impossible. Perquè per a ell les creences són la versió del contingut mític passat a través de la filosofia, raó per la qual no es pot ser creient sense programa mitològic vigent que seria el cas dels ciutadans actuals de les societats d'innovació dibuixats per Gauchet. I per altra banda,

segons Corbí, quan els mites no estan vigents socialment el fet de mantenir-los en l'àmbit privat i individual haurà d'implicar un cert grau d'incoherència en l'individu (C: PS, 298).

També hem trobat divergència sobre les causes que desencadenen la situació cultural actual. Segons Gauchet els components de la nostra civilització com és la democràcia, l'individualisme, l'Estat, la història, la tècnica, el capitalisme, més enllà d'heterogeneïtats i contradiccions superficials, tenen una connexió i una unitat que prové del fenomen d'absolutització de Déu (G: DM, 87-89). Però des de la perspectiva de Corbí els factors que duen a la nova societat tenen a veure amb el canvi en les formes de sobreviure juntament amb el desenvolupament de la ciència i la globalització i no pas amb el distanciament del Déu cristià.

Veiem, però, acord entre els dos autors en diversos aspectes, un d'ells és la previsió que la crisi que pateix la religió a Europa acabarà per establir-se per tot arreu. Corbí en la seva obra s'esplaia en la fonamentació d'aquest pronòstic plantejant que les condicions laborals de la societat d'innovació, causants principals de la crisi, s'acabaran implantant en els diferents països a mida que es vagin abandonant els sistemes de vida preindustrial. També trobem sintonia en la visió sobre el que representa l'adhesió religiosa avui, ambdós hi detecten un fort caràcter identitari però precisa Corbí que la religió en l'actualitat només dona sentit a persones amb un pensament d'estructura preindustrial (C: HEL, 18).

En ambdues reflexions detectem una valoració molt similar sobre les repercussions de la implantació de la tecnologia en tots els àmbits de la vida. La descripció que en fa Gauchet seria plenament assumida per a Corbí en interpretar-la com un element que canvia la forma d'actuar i les relacions interhumanes transformant-les en més solidàries i descentralitzades tot generant relacions horitzontals guiades per

projectes i companyonia. La generalització de la tecnologia constitueix una passa més vers el final de l'heteronomia que ens empenya a haver d'assumir que som nosaltres qui hem de construir-nos tots els paràmetres de la vida col·lectiva i privada (C: HEL, 228). Ens sembla que en aquest punt Corbí dóna un pas més en formular una concreció d'aquesta autonomia, per ell a partir d'ara ens haurem de moure amb postulats i projectes que no vindran de fora de l'àmbit humà sinó que els haurem de construir nosaltres i consensuar-los (C: PS, 107). En la mateixa línia els dos autors assumeixen l'establiment de l'heterogeneïtat dins els col·lectius causat segons Gauchet per la potenciació del factor de l'autonomia ajudat per la retirada de la religió que era el factor uniformador, i segons Corbí per la necessitat de ser flexibles i deslliurats de tota fixació com condició per a la creativitat en la producció.

Ambdues anàlisis de la situació actual de la religió remarquen que la religiositat ha passat de l'àmbit col·lectiu al particular, una transformació que veuen com imparable i sense marxa enrere, però mentre que per a Gauchet la raó es troba en què les Esglésies s'han vist afectades per la individualització de la fe i la privatització del sentir tot perdent autoritat per imposar dogmes als seus fidels (G: RD, 27), per a Corbí s'ha de situar la causa en el fet que la religió ha deixat de ser programa configurador, la qual cosa implica que les Esglésies deixen de ser determinants en l'esdevenir col·lectiu (C: PS, 105).

També trobem un acord, que ens sembla molt important, en el reconeixement que malgrat l'esfondrament de l'àmbit religiós es manté permanent un reducte de l'experiència espiritual. Una aparent divergència apareix en la determinació de la causa de la permanència de l'espiritualitat, mentre Gauchet la interpreta com fruit d'un substrat irreductible antropològic que s'ha mostrat necessari en tant que suport del desenvolupament humà com ho demostra el fet que s'hagi mantingut constant a través

dels canvis patits en l'esdevenir de la història (G: DM, 146), Corbí estableix el fonament de la seva presència estable en la doble experiència de la realitat pròpia de la nostra espècie originada per la parla, en el si de la qual es donaria la notícia de la dimensió absoluta. Aquest substrat antropològic de Gauchet que s'actualitza en les formes religioses és el que Corbí denomina estructura fonamental humana i ambdós autors coincideixen en afirmar que es podria actualitzar bé amb religions o sense elles, però que en les actuals condicions culturals de les societats d'innovació serà sense elles. També estan d'acord en la importància de la funció que complia la religió en dimensionar la visió de la vida, de la mort, del ser en el món i que la seva desaparició provoca serioses mancances en els individus.

Gauchet postula que en aquesta situació actual es pot donar un ventall de possibilitats en la gestió de l'herència d'allò religiós i a distància de les expressions espirituals clàssiques. Considera que avui es pot veure l'estela de l'experiència religiosa en el sentiment estètic i en l'ètica de les accions (G: DM, 283). Tot i haver un acord en aquest punt, Corbí puntualitza que tant l'art com l'ètica no són restes de l'experiència religiosa sinó també maneres d'expressar l'experiència de la dimensió absoluta de la realitat (C: HEL, 339).

Hi ha un element en l'anàlisi de Gauchet que ens ha generat cert desconcert, es tracta del punt que reflexiona sobre el retorn a la religiositat que es dona en el món desenvolupat. Veu que en el gir vers la religió hi ha la recerca d'identitat més que no pas una pregunta sobre la veritat, i que el fet que l'apropament vers ella tingui la finalitat d'assolir una identitat, desemboca en les antípodes de la religió (G: RD, 39). Al nostre entendre a partir d'aquesta anàlisi no veiem la raó de seguir anomenant religió a allò que el mateix Gauchet diu que resulta en el seu pol oposat.



## FUTUR DE LA RELIGIÓ

Com ja s'ha dit, Corbí situa com fruit de la parla la capacitat de la nostra espècie de tenir un doble accés a la realitat: un de relatiu a les necessitats humanes i l'altre deslliurat d'elles, és a dir, un accés absolut. La necessitat sotmet la ment i el sentir, així és que es pot afirmar que la realitat coneguda des d'ella és limitada, tancada, monòtona, repetitiva, mancada de profunditat. I l'experiència absoluta és aquella que apareix quan es produeix el deslliurament de la submissió a la necessitat que resulta en la possibilitat de llibertat i de flexibilitat. Seguint aquesta línia de reflexió es pot concloure que la religió seria l'expressió de l'experiència absoluta en formes preindustrials però que en podria agafar d'altres.

Els humans en no cultivar la capacitat de conèixer i sentir independent de la seva necessitat, no estarien assolint la seva qualitat específica humana que és la doble experiència de la realitat. I si, per la raó que sigui, es deixés de conrear la notícia de la dimensió absoluta de la realitat la conseqüència resultaria en una reducció en el grau de llibertat i conseqüentment de creativitat i flexibilitat. Precisament aquestes són qualitats imprescindibles avui en les societats que viuen de la innovació i del canvi, però es produeix el fenomen que el seu cultiu, amb la retirada de la religió, està resultant més o menys salvatge. Per a Corbí en el passat el lloc principal i més explícit, encara que no l'únic, de cultiu del segon accés a la realitat ha estat la religió, tot i reconeixent que l'art, la filosofia i la ciència suposen també, en un grau o altre, una experiència absoluta de la realitat però no suficientment tematitzada ni col·lectivitzada com per evitar un comportament guiat per la nostra condició de depredadors.

L'accés a la dimensió absoluta, no només no sotmet sinó que trenca tota submissió a formes fixades ja que amb el seu cultiu allibera al pensar, sentir, actuar de tota submissió externa i interna propiciant fer peu en la pròpia interioritat i autonomia: aquest seria el seu poder. Corbí conclou que l'experiència de la gran dimensió de l'existir, la que no està en funció de la necessitat de l'individu, és la base de la total autonomia, iniciativa, creativitat i llibertat i, alhora, és també un aspecte constitutiu i per tant fonamental de la nostra mateixa naturalesa.

En societats desenvolupades econòmicament, les religions, tal com s'han concebut a Occident, han acabat o estan en procés d'acabar, situant-se progressivament al marge del centre de la cultura. Però, tot i així, els mites i els símbols en els que s'expressen resulten ser un mitjà per tenir accés a la dimensió absoluta malgrat estar vehiculada en formes preindustrials. Sense epistemologia mítica, és a dir sense prendre els mites i símbols com descriptius, avui poden continuar fent un gran servei a la humanitat ja que des d'aquesta nova visió resulten ser invitacions a verificar el que ells expressen sense haver de sotmetre's al que diuen. Per tant avui deslligats de creences, mites i símbols es converteixen en sistemes de refinament de les facultats dels individus que donen accés a l'experiència explícita de la dimensió absoluta. Corbí adverteix que aquesta és l'única forma viable avui de poder llegir els relats mitològics.

Segons Corbí a la nova manera de viure's l'espiritualitat o qualitat específica humana no se li podrà dir religió perquè el terme suggereix fixació, domini, submissió, control de pensament i sentir, i adverteix que ha arribat l'hora d'aprendre a viure la nostra qualitat específica en formes no religioses. (C: RSR, 183-187)

L'experiència de la dimensió absoluta de la realitat en aquestes societats haurà de viure's al bell mig de formes de vida canviants, amb plena consciència que aquestes les creem nosaltres; haurà de cultivar-se i viure's sense religió, ni submissió com en el

passat; s'haurà de viure-la com indagació. Corbí opina que aquesta resulta ser una de les transformacions més importants que ha hagut de patir l'espècie.

Viure sense religió no vol dir renegar ni oblidar la saviesa acumulada en relació a la doble experiència de la realitat que es troba expressada en les grans tradicions religioses en formes no vigents ara. Les tradicions, vistes com expressions de l'experiència absoluta de la realitat, de les maneres com cultivar-la, dels errors a evitar, de com discriminar aquesta experiència d'entre totes les demés, resulten ser un cúmul d'ensenyaments que continuen vàlids per a nosaltres malgrat els canvis epistemològics que hem patit. En el futur s'haurà d'aprendre a extraure de dins les religions aquest tipus de saviesa sense haver de convertir-se en persones religioses, sense haver d'adoptar la forma de pensar, valorar i fer d'èpoques preindustrials (C: RSR, 187).

Per a Corbí caldrà fer conscient a la societat actual que sense la notícia de la dimensió absoluta estem abandonant la qualitat específica humana i ens aproximem a la condició estrictament animal; resulta necessari ponderar públicament que l'experiència absoluta ens fa humans perquè és la possibilitat de deslliurament de la submissió a la necessitat i a formes fixades, i per tant és la que permet la flexibilitat en la relació amb el medi imprescindible en les noves societats. És important deixar patent que aquesta experiència de la dimensió absoluta proporciona estabilitat psíquica i és font de postulats i projectes que assegurin la cohesió social. Des d'aquesta perspectiva segons Corbí es pot afirmar que el cultiu del doble accés a la realitat és la qualitat pròpia de la nostra espècie, la qual cosa fonamenta el considerar com imprescindible aprendre a cultivar l'experiència de la dimensió absoluta tot descartant les formes fixades i fixadores amb les que es troba expressada en el si de les religions.

La mobilitat en tots els terrenys –interpretacions i valoracions, formes de treballar i d'organitzar-se, motivacions i sistemes de cohesió- en les societats

dinàmiques és total, i això suposa viure en un sistema inestable la qual cosa empeny als individus a buscar una base estable en la qual fer peu. Aquesta no podrà ser res que sigui immòbil o que immobilitzi. Per a Corbí allò de més estable en el que l'individu pot assentar-se és la fermesa incommovible de la nostra experiència absoluta de la realitat.

Amb tot el què s'ha dit en els darrers apartats aquest autor deixa fonamentada l'afirmació que el cultiu desinteressat de la dimensió absoluta de la realitat és una necessitat per les societats d'innovació i canvi i és, alhora, la mes bella possibilitat humana (C: HEL, 257-266).

Corbí desglossa les repercussions del cultiu explícit de l'experiència absoluta de la realitat: és el generador d'un vertader interès i amor per les coses i persones ja que l'interès espontani per la realitat que arranca exclusivament de la necessitat i del desig és només un interès per a un mateix, aquest és un interès depredador i no per la realitat mateixa. Conseqüentment només l'interès per les coses mateixes sense tenir en compte el propi profit pot generar la gran ciència, el gran art, la capacitat de conèixer i sentir coses i persones en sí mateixes, és a dir, d'ell sorgeix la capacitat de simpatitzar, vibrar i existir amb tot, i per tant resulta ser condició de la gran qualitat humana (CORBÍ, M.: 2008).

Corbí veu un lligam directe entre el cultiu de la dimensió absoluta i el desaferrament, la llibertat, l'interès i l'amor, i d'aquests amb la cohesió social. La cohesió social, avui, haurà de sorgir del cultiu explícit d'aquesta dimensió, que implica interès i amor per la dimensió absoluta que es veu en tota la realitat. Mentre allò que domini la ment i el sentir sigui la necessitat i el desig, la depredació en profit propi serà un objectiu de les accions i projectes (sigui depredar a altres o depredar amb altres) i conseqüentment la cohesió serà dèbil perquè fàcilment s'entrarà en un conflicte d'interessos.

Segons Corbí la nova societat ha desplaçat a l'anterior que ha quedat obsoleta, com ho reflecteix el fet que la societat d'innovació no pot assimilar una religió entesa com submissió a creences, valors, formes de vida fixats. La religió entesa així, també ha quedat obsoleta. Les antigues tradicions només seran hàbils en les noves societats si ofereixen alguna cosa plena i fàcilment compatible amb l'estructura de societats que viuen de la ciència, la tècnica i el moviment, per aquesta raó allò que ofereixin no podrà estar vinculat a sistemes intocables de valors, ni lligat a un tipus d'organització social, ni unit a cap tipus de vida, ni de moralitat fixada (C: RSR, 186).

Avui les religions han deixat d'intervenir en la gestió de la societat, a l'igual que les ideologies que han col·lapsat, i tampoc les ciències son guia per a les finalitats individuals i col·lectives perquè no orienten axiològicament. Es pot afirmar que ens hem quedat sense sistemes axiològics absoluts de referència amb garantia externa precisament ara que tenim el planeta en les mans. A tot això s'hi ajunta la conscienciació que ni projectes de vida ni sistemes de motivació vindran de fora de l'àmbit humà, així és que ens veiem abocats a la nova i fonamental necessitat de qualitat per a les persones i grups atès que només ella podrà ser la garantia i la guia dels projectes i programes de vida que construïm. I per a Corbí no hi ha altra font de qualitat que la prové del cultiu de la doble dimensió de la realitat (C: HEL, 199) però ara ja sense prendre formes religioses. Només en el cas que les grans tradicions religioses es deslliurin de creences, del lligam a formes mitològiques i rituals podran, avui, resultar ser un oferiment de la profunditat, subtilitat i llibertat que necessitem.

Corbí enumera els trets de la qualitat humana fruit del doble accés a la realitat: maduresa en actituds i valoracions; equilibri en els judicis i actuacions; sensibilitat per comprendre actituds i sentiments d'altres i per respondre-hi adequadament; capacitat de simpatia, d'empatia, de compassió; capacitat per comprendre amb el cap i el sentir, per

comunicar que és més que transmetre informacions; capacitat per prospectar mental i sensitivament situacions futures; capacitat per valorar ajustadament persones i situacions i per transmetre a altres aquestes valoracions; capacitat de generar projectes motivadors; capacitat per adaptar-se a situacions canviants (C: HEL, 331).

L'estudi de les tradicions religioses i espirituals de la humanitat segons Corbí mostra que aquests trets de la qualitat humana enumerats en el paràgraf anterior sorgeixen del cultiu de tres aspectes de l'ús de les nostres facultats: del foment de l'interès sense condicions per tota realitat, de la pràctica del distanciament dels interessos i les circumstàncies personals, i del cultiu del silenciament dels propis sistemes de pensament, valoració, etc. I tot plegat a fi i efecte de poder tenir un millor accés, perspectiva i actuació respecte a la realitat (C: HEL, 335). D'aquí que quedi palès que en l'estudi de les tradicions religioses es mostra amb claredat i rotunditat que és possible el cultiu de la qualitat humana profunda sense religions.

Per a Gauchet la situació que es dibuixa cap el futur és una sortida completa de la religió que no comporta que l'àmbit religiós hagi de deixar de ser significatiu pels individus. La causa d'aquesta conjuntura és l'existència en l'home d'un *substrat subjectiu irreductible* del fenomen religiós independent de qualsevol formulació dogmàtica. Així resulta adequat reconèixer que l'ancoratge últim de les creences col·lectives es troba en el registre individual sense que es pugui concloure que impliqui una necessitat ineludible de religió. L'experiència subjectiva a la qual remetien els sistemes religiosos pot funcionar perfectament per ella mateixa en el buit de formes religioses, no li cal projectar-se en representacions fixades, articulades en un cos de doctrina i compartides

socialment, sinó que podria investir-se de pràctiques i discursos diferents dels que es van usar en el passat (G: DM, 282-283).

No es proposa Gauchet l'exploració metòdica d'aquest substrat antropològic, ell declara que tant sols ha volgut detectar els seus contorns i la seva presència en el pensament, en l'imaginari simbòlic i en l'acció, per poder reconèixer-lo quan la religió abandona a l'home a sí mateix (G: DM, 283).

Gauchet tot i donar per acabada l'edat de les religions veu que és un error considerar que amb ella desapareix l'àmbit religiós ja que per la presència del substrat subjectiu irreductible es mantindrà la religiositat a nivell privat i també els substituïts de l'experiència religiosa.

En l'anàlisi de la situació Gauchet adverteix que cal evitar dos errors: el de concloure que l'existència continuada d'aquest nucli subjectiu és la causa de la permanència o invariabilitat de la funció religiosa; i l'altre és treure de l'indiscutible declivi del paper de la religió en les nostres societats, l'anunci cert de la seva volatilització sense rastre. Segons aquest autor cal reconèixer que avui la religió ha desaparegut de la funció social, però en continuar en el registre de l'experiència íntima ens pot sorprendre tot reapareixent en el futur (G: DM, 283).

Preveu que es produiran un seguit d'adaptacions a la nova situació com podria ser que les Esglésies permetin que els creients es fonamentin en bases individuals d'adhesió i funcionament, o en difuses fidelitats a creences d'ús estrictament privat; o que es produeixin recomposicions sincrètiques i mobilitat entre les variacions sectàries. Així és que preveu que es pugui arribar a donar un ventall de possibilitats en la gestió de l'herència religiosa distanciades de les expressions espirituals clàssiques.

Tot i el declivi de l'àmbit religiós, per a Gauchet, la divisió visible-invisible de la realitat present en la creença continua mantenint-se en la nostra manera de pensar.

Segons ell l'àmbit religiós és una forma constitutiva d'aprehensió de la realitat que proporciona un desdoblament primordial que es converteix en el suport de tota creença religiosa encara que intrínsecament no implica cap convicció particular ni cap prolongació en termes de sacralitat, és a dir que podria funcionar en un marc ateu. Aquesta formulació dona peu a Gauchet a interpretar que avui es recorre a les espiritualitats budistes i taoistes precisament per l'absència d'implicacions teistes i la manca de referències a una subjectivitat separada. Considera que el buit budista i taoista permet abocar-hi l'experiència pura de pensament, es tracta d'un buit o no-res que resulta apte per expressar allò indiferenciat, il·limitat en el que conflueixen, comuniquen i es dissolen els fenòmens quan la il·lusió de l'existència separada desapareix (G: DM, 285).

Quan els déus abandonen el món aquest comença a semblar-nos més profund tot fent referència a sí mateix. En aquest moment l'aprehensió imaginària d'allò real que constituïa el suport antropològic del pensament religiós comença a funcionar per sí mateixa independent dels continguts religiosos que la canalitzaven, com és el cas de l'art en el qual es fa patent un esforç per fer sorgir *allò altre* de la realitat quotidiana. La mateixa experiència estètica mostraria la irrupció *d'allò altre* en les coses tot fraccionant-les, un fet que per a Gauchet deixa clar que quan ja no operen les religions, necessitem mirar-ho tot com de manera diferent a com ens ha estat donat espontàniament (G: DM, 286).

Tot i haver desaparegut la coacció de la religió ens trobem en una situació de continuïtat amb ella segons ho estarien mostrant un seguit d'indicadors com, per exemple, els esforços de l'art per desvetllar allò invisible en la realitat; o els intents de la filosofia per apropar-se a allò invisible; o el fet que l'individu experimenti la seva pròpia petitesa com una dada incòmoda d'assumir. En paraules de Gauchet l'home



s'aprehèn «entre negación de sí y afirmación de sí, en el equilibrio sin tregua entre búsqueda de su propia desaparición y búsqueda de una plena y necesaria identidad consigo mismo» (G: DM, 289). Del que s'ha dit es dedueix que no hi ha pèrdua en el retrocés de la religió perquè està traduïda en altres vessants i per tant Gauchet arriba a postular que sense religió el nucli antropològic que operava en ella sobreviurà per la confrontació del «sentido de lo desconocido de nosotros mismos», un fenomen que avui estaria sorgint amb força (F-G: RDR, 60-61).

Gauchet parla de l'impossibilitat d'evitar topar-se amb un absolut en el sentit que «aquello de lo que tratamos resiste de manera irreductible a las diversas reducciones que pretenden relativizarlo» (F-G: RDR, 62) i també perquè la realitat es presenta com un misteri a ponderar i respectar. Adverteix que la nostra historia religiosa arrelada des de fa mil·lennis condiona la comprensió d'aquest absolut, una interpretació que avui hauria arribat el moment d'haver-la d'abandonar per inadequada. El terme «absolut» diu Gauchet que «lo he tomado adrede para indicar el hecho de hay que tener tanto cuidado en estimar el alcance de la discontinuidad moderna como en ponderar lo que se juega de continuidad en esa discontinuidad, en la salida de l'heteronomía.[...] No podríamos subrayar bastante lo que conservamos en común con la humanidad de los tiempos de la religión. Ésta es la razón por la que no retrocedo ante el término «absoluto»[...] me arriesgo a asumirlo para proponer una comprensión radicalmente diferente de la comprensión de l'era sagrada. Se trata de acceder a entenderlo de manera profana [...] Hay que ocuparse de esta posibilidad.» (F-G: RDR, 73-74).

Gauchet diu que l'experiència subjectiva a la qual remeten els sistemes religiosos pot funcionar perfectament per ella mateixa en el buit de formes. És de l'opinió que a aquesta experiència subjectiva no li cal projectar-se en representacions fixades, articulades en un cos de doctrina compartit socialment, pot investir-se de

pràctiques i discursos diferents dels que es van usar en el passat, però considera que si passa a ser assumida de manera col·lectiva llavors haurà de prendre una forma religiosa.

Fins aquí l'exposició dels dos enfocaments, anem a plantejar algunes comparances sobre aquest punt. Gauchet veu impossible tornar a donar formes institucionals a l'experiència subjectiva a la que remet la religió que succeeix a nivell individual, per la qual cosa cadascun l'haurà de condicionar com li resulti més adequat. Però des de l'anàlisi de Corbí aquesta possibilitat no és viable perquè no té en compte que la concepció de la dimensió absoluta depèn directament de la dimensió relativa, de la cultura, i que no hi ha formulació intemporal que serveixi per a les necessitats religioses. A aquesta raó n'hi afegeix una altra que és que els humans som animals que vivim simbiòticament per la qual cosa a les solucions de caràcter aïllat els mancarà un element d'adequació a la cultura del grup, i per tant tenen una viabilitat molt limitada.

Seguint la mateixa línia d'argumentació Gauchet afirma que és possible que una societat surti completament de la religió però que a nivell individual aquesta pugui seguir sent significativa (G: DM, 282). És una reflexió a la que Corbí contestaria dient que la religió tal com l'hem viscut en els últims mil·lennis només pot continuar si es donen les condicions culturals apropiades, és a dir, si les nostres societats tinguessin una estructura jeràrquica, autoritària i preindustrials (C: HEL, 201) que no és el cas.

Per a Gauchet el declivi de la religió suposa una major dificultat de ser-si-mateix provocant un seguit de problemes psicològics individuals i col·lectius ja que amb la seva retirada hem perdut el seu ajut per respondre a preocupacions pròpies de conscienciar-nos com individus. És una situació nova que suposa haver de viure despallats i amb angoixa, i en la que cadascun busca per compte pròpia les seves

respostes perquè les que aportaven les religions han deixat de ser assumibles (G: DM, 291). També Corbí, des d'un altre recorregut, remarca els problemes que origina el final de la religió pel que fa a la qualitat humana profunda entesa com manera no depredadora d'estar en el món, com situar-se en una postura de testimoni i de gratuïtat respecte la realitat. I es pregunta sobre qui o què ordenarà la conducta humana en vistes a no ser uns purs depredadors després de la retirada de la religió? Aquesta alerta apareix constantment en el treball de Corbí (C: HEL, 267).

Hem trobat divergències pel que fa a allò què ha d'esdevenir després de la sortida de la religió, si bé Gauchet en veure impossible la reinstauració social de la religió preveu que s'adoptaran solucions poc fiables basades en modes o creacions de poc calat (G: DM, 292), la visió de Corbí és més optimista i suposa la possibilitat que l'espècie sabrà recollir la saviesa que ens aporten les tradicions religioses per aprendre a cultivar la dimensió absoluta que és font de pau, gratuïtat, equanimitat i de qualitat humana (C: HEL, 14).

Finalment veiem que l'afirmació del professor Gauchet respecte a que si l'experiència religiosa tornés a ser col·lectiva hauria d'assumir una forma religiosa, no té en compte que en la història de la humanitat ja hi ha experiències subjectives mil·lenàries esteses a col·lectivitats que no tenen formes religioses. És el cas d'alguns corrents del budisme i de l'hinduisme que al nostre parer resulten ser unes exemples d'experiència subjectiva col·lectiva sense ser religiosa en el sentit que es formulen deslliurades de creences.

## CONSEQÜÈNCIES DE «LA SORTIDA DE LA RELIGIÓ» SOBRE L'ESPIRITUALITAT

Com hem dit en la presentació d'aquest treball, l'objectiu que perseguíem era rastrejar en els plantejaments dels dos filòsofs estudiats la possibilitat de l'espiritualitat de la «sortida de la religió» i les característiques que assumiria. Passem a exposar allò que ens sembla més rellevant sobre la possibilitat i caracterització d'una nova espiritualitat.

Per vies diferents els dos filòsofs conclouen en els seus estudis que la religió ha deixat de complir una funció configuradora de la vida col·lectiva, encara que la causa d'aquesta situació és vista de manera diferent per cada un dels autors. El plantejament de Corbí situa la religió en relació intrínseca amb les formes de supervivència preindustrials, fins a tal punt que segons siguin aquestes així seran la mitologia i els rituals. Així és que per aquesta raó les modificacions en les formes de supervivència es traduiran en canvis en la religió. La religiositat, doncs, es troba íntimament lligada a unes formes preindustrials de supervivència i a la seva cultura que es caracteritza amb uns trets molt específics. Corbí defineix aquestes societats configuradores de la religió com jeràrquiques, autoritàries, patriarcals, que precisen de fixació, creences i submissió per a configurar una interpretació i valoració estàtica del món adequada a aquestes formes de vida. Si per les raons que siguin desapareix una forma de supervivència preindustrial, consegüentment deixa d'estar operativa la interpretació de la realitat que imposa i la forma religiosa que hagi generat. Avui per les societats que viuen de la

innovació i el canvi continu que han abandonat les antigues formes preindustrials de supervivència, la religió configurada segons els seus vells patrons, ha quedat obsoleta.

Des de l'enfocament de Gauchet actualment l'àmbit del sagrat amb formes religioses ha desaparegut de l'estructuració de la vida col·lectiva com fruit del total distanciament de Déu i del sagrat de l'esfera terrestre. Un allunyament que va començar amb l'aparició de l'Estat i que s'ha anat engrandint al llarg de la història fins el punt en què ha deixat de tenir-hi cap incidència com és el cas de les societats europees actuals.

Una primera aportació d'aquests autors a la reflexió sobre la possibilitat de laïcització de l'espiritualitat és la constatació raonada de que ens trobem en l'etapa de la retirada de la religió.

També en els dos filòsofs apareix la idea que hi ha un element antropològic constitutiu relacionat amb l'àmbit religiós, que per a Gauchet està íntimament lligat amb l'experiència de l'esfera de l'invisible, i per a Corbí amb un accés a la dimensió absoluta de la realitat originat a partir de la parla. Un element antropològic que per ambdós estudiosos és independent de les formes religioses encara que, exceptuant l'època actual, en tota la història humana s'ha mostrat sempre condicionat per elles.

Cal mencionar una diferència en aquest punt que distancia d'arrel les dues anàlisis i és que Gauchet concep l'experiència religiosa com aquella que fa referència a un àmbit sagrat separat del profà amb capacitat de revelar-se i que sempre haurà de concretar-se en creences, mentre que Corbí considera l'experiència religiosa com la de la dimensió absoluta intrínseca a la natura humana i a tota realitat, i que la seva expressió i interpretació sempre depèn de les construccions culturals. Una experiència sempre independent de sacralitats i de creences, les quals són únicament una qüestió

relativa i pròpia del sistema de programació de societats preindustrials que s'han sobreimposat a l'experiència de la dimensió absoluta.

Una segona aportació dels dos autors estudiats és que lliguen l'experiència religiosa a la mateixa naturalesa humana, com un element antropològic. Aquesta visió situaria aquesta experiència com a part fonamental de l'estructura humana tot allunyant-se de col·locar-la en un àmbit extern al món dels humans.

L'estudi de Gauchet es realitza des de l'epistemologia que Corbí anomena «mítica», és a dir, aquella que manté que els mites i els símbols són descriptius i que dona fonament a mantenir que Déu és una individualitat, una alteritat transcendent. Contràriament Corbí intenta mantenir-se a distància d'aquesta epistemologia tot tenint present, de manera sostinguda, en el seu estudi del fet religiós que aquest sempre s'ha presentat fins ara sota aquesta modalitat epistemològica a causa de les exigències del programa cultural preindustrial que ho va imposar a la religió. Aquesta constatació farà que Corbí prengui mites, símbols i rituals com a construccions humanes que no pretenen ser descripcions de la realitat sinó només modelacions.

Ens sembla que l'epistemologia no mítica que, segons Corbí, es troba incardinada en la cultura de les societats d'innovació, encarada a l'epistemologia mítica pròpia de les cultures de societats preindustrials i configuradora de les religions, resulta ser una eina molt útil i apropiada a la cultura actual per apropar-se al coneixement de la dimensió absoluta. Cal ponderar que l'epistemologia no mítica no resulta un impediment per tenir accés a aquella fondària de la que parlen les tradicions religioses sota una configuració epistemològica mítica.

Aquesta noció *corbiana*, absent en Gauchet, considerem que es converteix en una eina útil avui per poder distingir entre l'aspecte programador dels relats religiosos que demanda una epistemologia mítica, de l'aspecte que és només expressió i incitador de l'accés a la dimensió absoluta. I una vegada feta la destriada entre les dues vessants dels mites i rituals s'estaria en disposició d'extreure'n d'ells orientacions per a l'espiritualitat de «la sortida de la religió». Del que acabem d'exposar podem extraure que l'epistemologia no mítica que opera en la cultura de les societats actuals que viuen de innovar és adequada per apropar-se a l'àmbit de la dimensió absoluta i per tant no cal haver d'adoptar l'epistemologia mítica per abordar-lo, la qual cosa ens allibera d'haver d'operar amb una eina absent en la cultura actual.

Hem trobat un gran acord entre els dos filòsofs en afirmar que la nostra és una època que arracona l'heteronomia en favor de la plena autonomia. Segons Gauchet el cristianisme es troba darrera de la generació de la democràcia en convertir-se en causa de l'assoliment de l'autonomia. El cristianisme empeny cap a la «reapropiació» del potencial de la individualitat, i amb ella apareix la plena subjectivació dels individus i de Déu. Arribats a aquest punt es fa possible la sortida de la religió com a desposseïció, i conseqüentment també la sortida del mateix cristianisme, és per això que es pot afirmar que el cristianisme és la causa de la sortida del cristianisme. Per a Corbí darrera de la democràcia i l'autonomia es trobaria la peculiaritat de l'organització de la societat grega quallada en la *polis*.

Però si bé cada un dels autors singularitza una via diferent de gestació de la democràcia, ambdós constaten el seu ple assoliment avui, és a dir, coincideixen en interpretar la situació actual com el moment en el que es produeix de manera extensiva

l'abandonament complet de l'heteronomia en favor de l'autonomia. D'aquí cal deduir que l'espiritualitat de «la sortida de la religió» s'haurà de fonamentar en l'autonomia, així és que l'accés a la dimensió absoluta haurà de ser concebuda i viscuda de manera que no comporti ni suposi dependència d'una entitat exterior en cap activitat humana ni en la comprensió del món. Aquesta ens sembla una aportació important de cara a dilucidar l'espiritualitat de «la sortida de la religió».

L'establiment de la plena autonomia, consegüentment, també condueix a deixar d'esperar que les decisions sobre la vida, els projectes individuals i col·lectius, el sentit de ser-en-el-món, l'orientació de l'actuació vinguin dictades des de fora, des d'una alteritat, tornant-se evident que les haurà de prendre cada individu i cada grup, assumint els riscos com exercici de la seva pròpia autonomia.

Podem donar un pas més pel que fa a l'efecte de l'abandonament de l'heteronomia que viu la nostra època sobre el cultiu de l'espiritualitat. Aquesta deixarà de ser concebuda com un anar cap a fora de l'àmbit terrestre, per passar a ser interpretada com un anar a la mateixa realitat mundana. Aquest ens sembla un capgirament radical de la proposta religiosa mai viscuda anteriorment en la història de la cultura<sup>8</sup>. La nova espiritualitat haurà de configurar-se assumint la plena autonomia dels individus i col·lectius en tots els àmbits de la vida.

Reflexionar sobre la diferenciació entre espiritualitat i religió resulta important per poder previsualitzar com serà una espiritualitat en societats no religioses. Sobre aquest punt Corbí fa un esforç per discriminar fonamentadament entre espiritualitat i religió partint de la diferència entre fe i creença. Per a ell la fe despullada de creença no

---

<sup>8</sup> Ens estariem referint a un capgirament en el plantejament de l'espiritualitat a nivell col·lectiu i social ja que els místics de totes les tradicions, a nivell individual, han plantejat des de sempre el retorn a la realitat d'aquí.



és notícia conceptual ni tampoc simbòlica de la dimensió absoluta, és allò que els grans autors espirituals de les tradicions religioses anomenen «coneixement silenciós» o «coneixement no-coneixement», és a dir, és la notícia des del si de la no-dualitat entre subjectes i objectes. Aquesta notícia es diferencia clarament de la creença, que és un element i una formulació que prové del programa col·lectiu, per tant són culturals, d'una societat preindustrial. I la religió sorgiria de la unió inseparable de fe i creença.

Gauchet tot i formular la possibilitat d'una espiritualitat no religiosa no especifica una distinció clara entre els dos termes. Per a ell espiritualitat vindria a designar un qüestionament que es presenta en l'home de tot temps i cultura sobre ser-en-el-món, una recerca que en el passat es va recolzar en la religió i que ara haurà de ser plantejada fora d'ella. Sota el terme fe ell hi veu la dinàmica que porta a buscar una confirmació interior, fruit de trobar Déu en el que podríem anomenar una revelació interior que comporta llibertat respecte a la tradició rebuda i la simple observança. Per tant, per a Gauchet, tot i que no ho formuli perquè s'hi nega explícitament, espiritualitat és més que un mer qüestionament filosòfic. En aquest plantejament malgrat la falta de concisió i la presència de l'epistemologia mítica amb la que opera hi hauria similitud amb la definició de fe de Corbí.

L'aclariment de la diferència i distància entre fe i religió que aporten ambdós autors permet pensar en la possibilitat avui d'una espiritualitat sense forma religiosa ja que la religió ha deixat de tenir el paper configurador de la interpretació i valoració col·lectiva de la realitat societat. L'espiritualitat post-religiosa no tindrà, evidentment, elements religiosos ni tampoc els heretats dels cristianisme.

Gauchet situa l'experiència espiritual en correspondència amb «un nucli antropològic irreductible» en l'ésser humà, i Corbí en la parla, element de l'estructura antropològica que desplega un doble accés a la realitat, aquell relatiu a nosaltres i aquell que ja no ho és, l'absolut. La relació que estableix Corbí entre la parla i l'experiència de la dimensió no relativa ens sembla una de les aportacions més importants en concretar-la en una funció pròpia de la natura humana. L'aportació d'aquesta reflexió és que l'espiritualitat continuarà després de «la sortida de la religió», perquè forma part de l'estructura humana. Els estudis dels dos autors els porten a afirmar que l'espiritualitat de «la sortida de la religió» és tant possible com ho ha estat en el passat pel fet que s'arrela en la mateixa naturalesa humana, raó per la qual la retirada de Déu o de les creences no l'afectarien en absolut. I en tant que element antropològic el seu arraconament comporta conseqüències per l'estabilitat psicològica dels individus i col·lectius.

Gauchet veu que l'espiritualitat té la possibilitat intrínseca de presentar-se deslligada de configuracions religioses així les formes que agafi en «la sortida de la religió» hauran de venir necessàriament d'altres àmbits com per exemple l'art o la filosofia. Diferent és la postura de Corbí que considera que el cultiu de l'accés a la dimensió absoluta de la realitat on millor s'explicita és en les tradicions religioses i que, per tant, seria un error i un risc deixar a la població desmantellada del cultiu d'aquest element antropològic mentre reinventem l'accés a aquesta dimensió. Caldrà recórrer a les tradicions per tal d'obtenir camins de cultiu de l'espiritualitat que s'han anat forjant durant mil·lennis, i han estat llargament verificats evitant així possibles errors en l'elaboració de noves propostes.

Des dels dos plantejaments s'afirma que l'espiritualitat de «la sortida de la religió» podrà prendre formes no religioses que extraurà de l'art, de la filosofia i també de les mateixes tradicions religioses si se saben llegir des de l'epistemologia no mítica.

Un element important per la reflexió que ens proposem és el lligam entre qualitat humana i cultiu de l'espiritualitat que desenvolupa el treball de Corbí. Mostra que el cultiu de la dimensió absoluta passa per fer sortir als individus de l'egocentració pròpia de tota espècie animal, promovent el desenvolupament de la llibertat, el desaferrament, l'interès i l'amor. Aquestes qualitats que no poden aparèixer mentre la necessitat i el desig dominin la ment i el sentir, ni tampoc mentre sigui la depredació en profit propi o del propi grup l'objectiu de les accions i dels projectes, impliquen un refinament en la percepció, valoració de la realitat i també en la relació amb ella. Així és que el cultiu de l'espiritualitat des d'aquesta perspectiva suposa una major qualitat humana. En un escenari dominat per l'egocentració, la cohesió social serà dèbil perquè fàcilment s'entrarà en un conflicte d'interessos, així és que caldrà el cultiu explícit de la dimensió absoluta per a que es desencadeni interès gratuït per la realitat.

A partir de la clarificació del lligam entre experiència religiosa i qualitat humana s'evidencien els beneficis del cultiu de la dimensió absoluta de la realitat com font d'estabilitat profunda per a individus i col·lectius. Caldrà que les noves societats tinguin present aquestes qualitats que es deriven del cultiu de l'accés a la dimensió absoluta per tal que fomentin aquesta dimensió humana.

En ambdós autors, com ja hem apuntat, trobem una certesa inamovible que s'ha arribat al final de l'etapa en què la religió organitzava la visió de la realitat, imposava uns valors sagrats, establia com havia de ser l'estructura familiar i social, la moralitat, la

manera correcta i bona de viure. Els dos adverteixen que l'àmbit axiològic en els homes de les societats d'innovació, amb la retirada de la religió, ha quedat desestructurat, tant a nivell col·lectiu com individual la qual cosa reverteix en problemes qualitatius.

Ambdós autors veuen el perill d'aquest buit axiològic en l'actuar i en la presa de decisions dels humans: sense la qualitat que proporciona l'espiritualitat, els individus de les noves societats industrials viurien a nivell de purs depredadors (Corbí) i els conduiria a identificar-se simplement amb un rol social sense més dimensions i amb un cert desequilibri pel fet d'obviar les preguntes de fons sobre l'ésser humà (Gauchet). Així és que ambdós estarien sostenint que, en la situació de «la sortida de la religió», no tenir en compte aquest element constitutiu de la natura humana suposaria un greu perjudici. L'experiència de la dimensió absoluta en paraules de Corbí, o de nivells invisibles i absoluts en les de Gauchet, compleix funcions fonamentals pel bon funcionament individual i col·lectiu que la perspectiva *corbiana* concreta com aportadora de la flexibilitat necessària per respondre als canvis en el medi i, en la visió *gauchetiana*, es veuen com equilibradores de la dimensió relativa.

Els dos autors adverteixen seriosament que l'oblit del cultiu de la dimensió espiritual tindria conseqüències distorsionadores en el desenvolupament humà tant a nivell individual com social.

Per acabar una frase de Gauchet amb la que estaria d'acord Corbí: «Las sociedades funcionaron masivamente con religión. ¿Qué ocurre cuando una sociedad se pone a funcionar fuera de la religión? Ése es el tema del desencantamiento del mundo. ...Todavía quedan por elucidar, una vez que se las ha formulado, las formas que adopta el proceso de desencantamiento y las consecuencias a las que conduce.» (F-G: RDR, 26).

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA CITADA

- BERGER, Peter L. *Pluralismo Global y Religión* [en línea]. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005.  
<<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1250810&orden=48176&info=link>> [Consulta: 14 oct 2009].
- BERGER, PETER L., CASANOVA JOSÉ, *Las religiones en la era de la globalización* [en línea]. Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano, 2004.  
<<http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>> [Consulta: 14 oct 2009].
- CASANOVA, J. *Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial* [en línea]. Revista Académica de Relaciones Internacionales UAM-AEDRI noviembre de 2007.  
<<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3024260&orden=219312&info=link>> [Consulta: 14 oct 2009].
- CORBÍ, M. *La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas: análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. [C: T] Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1983. 681 pàg.
- *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*. [C: PS] Barcelona: Herder, 1992. 342 pàg.
- *Religión sin religión*. [C: RsR] Madrid: PPC, 1996. 292 pàg.
- --- [en línea]. CETR, noviembre 2007.  
<[http://www.cetr.net/1134.php?archivo=Religion\\_sin\\_religion.pdf](http://www.cetr.net/1134.php?archivo=Religion_sin_religion.pdf)> [Consulta: 10 juny 2009].
- *Entrevistas y retratos* [en línea]. CETR, 2003.  
<<http://www.cetr.net/modules.php?file=article&name=News&sid=436>> [Consulta: 12 set 2010].
- *Hacia una espiritualidad laica, sin creencias, religiones, ni dioses*. [C: HEL] Barcelona: Herder, 2007. 350 pàg.
- *El cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda* [en línea]. CETR, juliol 2008.  
<<http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=657>> [Consulta: 25 nov. 2009].
- *La verdad, la revelación y la cualidad humana profunda, en una sociedad sin epistemología mítica* [en línea]. CETR, juliol 2010.

<[http://www.cetr.net/ca/agenda/encontres\\_internacionals/](http://www.cetr.net/ca/agenda/encontres_internacionals/)> [Consulta: 27 set 2010].

FERRY, L.; GAUCHET, M. *Lo religioso después de la religión*. [F-G: RDR] Barcelona: Anthropos, 2006. 81 pàg.

GARCÍA JIMÉNEZ, ENRIQUE *El católico no practicante en las sociedades avanzadas: causas de su emergencia social y estudio teórico y práctico de los factores que inciden en la no práctica religiosa* [en línia]. Fundación Pública Centro de Estudios Andaluces, juny 2007.  
<<http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/2344289.pdf>>  
[Consulta: 7 maig 2009].

GAUCHET, M. *La religión en la democracia: el camino del laicismo*. [G: RD] Madrid: El Cobre, 2003. 139 pàg.

--- *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. [G: DM] Madrid: Trotta, 2005. 302 pàg.

MARDONES, JOSÉ MARÍA. *La salida de la religión y la crisis de la democracia* [en línia]. CSIC, 2004. <<http://www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/mardones.pdf>> [Consulta: 14 oct 2009]. Disponible en  
<<https://docs.google.com/leaf?id=0B7H5QzFauMQ2Yjg2MDcwZDUtMTViNS00ODYzLTk3MjMtNGU5ZTA1Njg3ODUy&sort=name&layout=list&pid=0B7H5QzFauMQ2MzA2OGMxZTQtZTRiNi00OWU4LTlhNjctOGZkOTM3NGUwNjQx&cindex=10>>

MORA, MIGUEL El Papa vincula el laicismo de la España actual con el anticlericalismo de la República [en línia]. EL PAÍS, 6 nov. 2010.  
<[http://www.elpais.com/articulo/espana/Papa/vincula/laicismo/Espana/actual/anticlericalismo/Republica/elpepuesp/20101106elpepunac\\_3/Tes](http://www.elpais.com/articulo/espana/Papa/vincula/laicismo/Espana/actual/anticlericalismo/Republica/elpepuesp/20101106elpepunac_3/Tes)> [Consulta: 20 nov 2010].

ROUCO VARELA, ANTONIO MARÍA *Discurso inaugural de la XCIV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española* [en línia]. CEE, 1 oct. 2009.  
<<http://www.conferenciaepiscopal.es/Plenaria/XCIV/materiales/Rouco.html>>  
[Consulta: 14 oct 2009].

VALLADOLID BUENO, T. *La salida de la religión y la despolitización de la democracia* [en línia]. CSIC, 2004. <<http://www.ifs.csic.es/holocaustos/textos/valladolid.pdf>>  
[Consulta: 14 oct 2009].

## **ARTICLES CONSULTATS**

ABC Lombardi: en las palabras del Papa sobre el laicismo en España no había polémica [en línia]. ABC, 7 nov. 2010.

<<http://www.abc.es/agencias/noticia.asp?noticia=580813> > [Consulta: 20 nov 2010].

CORBÍ, M. “La persona y el grupo en un contexto dinámico de innovación”. E.M. Recio, J.M. Lozano (eds). *Persona y empresa. Libertad responsable o sujeción a las normas* (pp 99-141). Barcelona: Hispano Europea, 1994.

--- “Formación de equipos para la creación de conocimiento y la innovación”. A.M. Güell (coord.). *Homo faber, homo sapiens. La gestión del capital intelectual* (pp 11-125). Barcelona: Ediciones del Bronce, 1999.

--- “La innovación axiológica y su aprendizaje”. A.M. Güell, M.Vila (coords). *El arte de innovar en la empresa* (pp 133-171). Barcelona: Ediciones del Bronce, 2001.

GAUCHET, M. “Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique I”. *Le Débat*, 14 (pp. 133-157). Paris: Éditions Gallimard, jul-agost 1981.

--- “Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique II”. *Le Débat*, 15 (pp. 147-168). Paris: Éditions Gallimard, set.-oct. 1981.

--- “Fin de la religion ?” *Le Débat*, 28 (pp. 155- 172). Paris: Éditions Gallimard, gener-1984.

--- “Sur la religion.” *Le Débat*, 32 (pp. 187- 204). Paris: Éditions Gallimard, novembre-1984.

--- “Croyance religieuse et croyance politique”. *Le Débat*, 115 (pp.3-12). Paris: Éditions Gallimard, mai-août 2001.

--- “Les deux sources du processus d’individualisation”. *Le Débat*, 119 (pp.133-137). Paris: Éditions Gallimard, mars-avril 2002.

--- “Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé”, *Revue du MAUSS*, 22, (pp. 328-333). Paris: Mauss 2/2003  
<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-328.htm>

GAUCHET, M., DEBRAY, R. “Du religieux, de sa permanence et de la possibilité d’en sortir”. *Le Débat*, 127, (pp.3-19). Paris: Éditions Gallimard, nov-déc, 2003.

GAUTHIER, F. *Le sacré hors religion* [en línia]. *Revue du MAUSS permanente*, 25 juny. <2008. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article372>> [Consulta: 7 maig 2009].

RODRÍGUEZ GENOVÉS, F. *Espiritualidad laica y modernidad* [en línia]. *Daimon: Revista de filosofía*, 1999.  
<<http://revistas.um.es/index.php/daimon/article/view/10211/9841>> [Consulta: 14 oct 2009].