

Jean-Claude Monod, *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg.*

Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores, 2015, 380 p.

El llibre que ressenyem és la recent traducció a l'espanyol, feta amb fidelitat i prou qualitat per Irene Agoff, de la versió abreujada de la tesi doctoral del seu autor (Jean-Claude Monod), publicada originalment l'any 2002 a l'editorial Vrin de París, amb el títol: *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg.*

L'obra pertany al gènere literari i filosòfic de les «cartografies intel·lectuals»: dibuixa el mapa d'una qüestió concreta però transversal, al llarg d'un determinat període de temps i en un marc geogràfic o espacial aproximadament establert. En el nostre cas, d'allò que es tracta és de reconstruir les fites i els elements fonamentals de la polèmica sobretot filosòfica i teològica, però amb ressons arreu, al voltant de l'assumpte (de la «cosa»), del concepte i del terme «secularització», polèmica que ha tingut lloc aproximadament durant els dos darrers segles i escaig a l'Europa occidental, sobretot a Alemanya, però amb conseqüències, pel que sembla i com tot en el nostre temps, si més no potencialment globals. El resultat d'aquesta mena de cartografies, quan el tema que les articula és prou decisiu i quan estan ben fetes, és l'ob-

tenció d'un «fil»: no pas una explicació exhaustiva d'una qüestió o d'una època, com solen pretendre les lectures dels mals lectors, sinó una «pista» i un «nervi» capaços d'articular un inici de comprensió –sempre impossible de completar– i de proporcionar les dades necessàries per a una orientació fonamental en una zona més o menys àmplia i densa de l'esperit i de la seva història. Des d'aquest punt de vista, el llibre de Monod és plenament reeixit.

L'eficàcia d'aquesta mena d'intents sempre depèn, per dir-ho amb el *Fedre* platònic, de saber tallar l'animal per les articulacions, i no de qualsevol manera i per qualsevol lloc. Ja en les tres planes escasses del prefaci, Monod demostra estar en possessió d'algunes de les millors condicions i habilitats que Plató requereix del carnisserdialèctic: és capaç de presentar la difícil i complexa qüestió del seu llibre, sense banalitzar-la, a partir d'una única divisió fonamental. El problema de la «querella de la secularització» té el seu nus en les maneres en què sigui possible interpretar la «sortida» de la religió, el «pas» fora del cristianisme, que constitueix l'essencial d'aquest fenomen tan específicament «occidental» denominat «secularització», maneres d'interpretar-lo que Monod redueix a dues.

Abans d'atansar-nos-hi, insistim en la singularitat *del fet* indirectament insinuada: moltes civilitzacions i moltes religions han aparegut i desaparegut al llarg de la història. Només la modernitat occidental ha vist en la desaparició d'una religió (el

cristianisme) –si més no, en la seva creixent reducció a l'esfera privada–, amb unes o altres intencions i fent valoracions de tota mena, el seu tret distintiu com a «cultura» i com a «època». Aquest tret distintiu –el «post» del «postcristianisme» de la modernitat occidental– és allò que pot ser llegit de dues maneres molt diferents, i heus ací on rau l'arrel de la «querella». Monod les explica, d'entrada, metafòricament i interrogativament: el món modern occidental va sortir del món cristià medieval com es passa d'un lloc a un altre, d'un país a un altre, eventualment potser escapant del primer, però en qualsevol cas creuant una frontera separadora precisament i clarament establerta? O bé va «néixer» com un nen del cos de la seva mare, millor o pitjor que ella en caràcters físics i potencialitats intel·lectuals, però sempre com a resultat de l'herència transmesa pels seus progenitors? «Entre [aquestes] dues metàfores, el creuament o el pas d'un llindar i la descendència substancial, la sortida canvia de significat i la modernitat canvia de rostre» (p. 12). Era difícil dir-ho de forma més breu, bonica i exacta.

La qüestió que s'afronta amb la «querella de la secularització» és la del sentit o l'essència de la modernitat, perquè la secularització, entesa des dels dos modes esmentats (que admeten, és cert, una gran quantitat d'accents i de matisos), a la fi sempre acaba plantejant el problema de la «legitimitat» de la modernitat de dues maneres més o menys radicalment incompatibles o contradictòries. Amb la primera metàfora, pot arribar a entendre's que la modernitat no és cap altra cosa que la necessària transgressió d'un límit que cons-

trenyia la humanitat, transgressió que li permet ara de començar sense més per si i de si mateixa i que l'allibera de tota dependència respecte del passat i en realitat respecte de tot allò que ella experimenti com a exterior a si mateixa: tota vinculació d'aquesta mena, aliena a la realitat humana (racional-natural) en si, és contingent i alterable, i cal eliminar-la en nom de l'autonomia. De la primera metàfora se'n pot arribar a seguir, doncs, que la legitimitat de la modernitat rau precisament en el seu gest emancipador, en el gest emancipador de la *secularització*.

Amb la segona metàfora, en canvi, hom pot arribar a creure que la modernitat *en el fons* no és cap altra cosa que l'herència rebuda del passat i, molt especialment, del cristianisme; que tot allò que la modernitat considera com els seus elements més característics i innovadors, començant pel seu tarannà alliberador, en darrer terme no se sosté enlloc, car simplement constitueix l'última *deformació* d'aquell antropomorfisme judeocristià que veu en l'home la imatge de Déu i el centre de la creació. De la segona metàfora se'n pot arribar a seguir, doncs, que l'emancipació moderna no és res més que un miratge grandiloqüent, i que la legitimitat que la modernitat s'atorga a si mateixa a través del gest d'aquella secularització no és més que l'error de perspectiva d'un temps que s'amaga, camuflant-les, les seves dependències i la pervivència del passat en ella: l'error de perspectiva d'una època que veu la seva autonomia i la seva legitimitat exactament allà on, pel seu gest *secularitzador*, ella és fonamentalment heterònoma i il·legítima.

Important: així com la Il·lustració francesa s'associa principalment a la primera versió del concepte de secularització i té un to no tan sols anticlerical sinó manifestament antireligiós i anticristià, el món alemany –sempre vinculat a la Reforma– del segle XVIII i de principis del XIX, en la figura sobretot de Hegel, mostra un interès religiós inicialment més positiu, que és el que introdueix la segona versió de la tesi sobre la secularització: Hegel no empra encara el mot *Säkularisierung*, però sí el de *Verweltlichung* (mundanització), amb el qual fa referència a aquell fenomen segons el qual moltes de les realitzacions més específicament modernes són la versió horitzontal i immanent, mundana, de certs motius cristians fonamentals; en la mesura que l'arrel cristiana no és cap altra, al cap i a la fi, que la idea del Déu-home i de l'encarnació de l'Absolut, aquestes versions mundanitzades resulten ser, per a aquesta perspectiva, les més *autèntiques*.

Deixem ara, però, aquestes diferències dels contextos i els orígens culturals francesos o alemanys, i mirem de reformular la doble tesi de la secularització en uns altres mots una mica més neutres, deguts a Giacomo Marramao, també citat per Monod (no és aquest un dels mèrits menors de l'obra que ressenyem: costa trobar-hi llacunes en una bibliografia no tan sols apilada al final del llibre, sinó interioritzada al llarg de les seves pàgines): la metàfora del mer «pas» o «creuament» d'una frontera pot tenir a veure, d'entrada i en versió suau, amb el que alguns han anomenat «la tesi descriptiva de la secularització»; la metàfora del «parentiu» i de la «descendència substancial»; en canvi, amb allò altre que hom

ha designat amb l'expressió «tesi genealògica de la secularització». «Tesi descriptiva»: «secularització», més enllà dels seus sentits tècnics (jurídics i polítics) distintament marcats pels contextos històrics, simplement vol esmentar el fet que una societat o un moment històric perd o està perdent els seus referents religiosos. Es tracta, en aquesta accepció, d'una fórmula empírica merament constatativa. Pot ser vista, o no, com un «valor», però no cal que ho sigui. «Tesi genealògica»: «secularització» es refereix, particularment a Occident en els darrers segles, al procés pel qual uns esquemes i continguts d'origen religiós són «traslladats» a l'esfera secular i allà són «transformats» en realitats dels àmbits socials o polítics immanents. Aquesta tesi gairebé sempre té un caràcter valoratiu, encara que tant pot ser positiu com negatiu.

El llibre de Monod no fa altra cosa, al capdavant, que resseguir les circumstàncies originàries, els contextos, les arrels, l'emergència, les variants, els conflictes, els entrecreuaments, les conseqüències, etc., de la secularització entesa d'acord amb aquestes dues tesis, sobretot amb la segona, en els autors –principalment alemanys– que la van convertir en problema –i en *el problema* de la modernitat– «des de Hegel a Blumenberg».

Deixem mínimament, a partir de tot plegat, el paisatge del llibre (del seu índex), il·luminat des de la talaia que acabem de guanyar-nos: amb això n'hi haurà prou per albirar les línies bàsiques del desplegament de l'obra i alguns dels seus elements més propis com a obra d'un ésser humà singular en un context singular; amb això també haurem de tenir-ne prou per estar convi-

dant adequadament el lector a fer la seva pròpia lectura i a descobrir alguns dels grans llocs i dels petits detalls d'aquesta venerable –fins i tot clàssica– disputa.

El llibre està dividit en una introducció d'unes 40 pàgines i tres parts aproximadament homogènies, d'unes 100 pàgines cadascuna; les conclusions tornen a ser força breus:

Prefaci (11).

Introducció (15).

Primera part. La secularització com a categoria d'interpretació de la història occidental, de Hegel a Weber (59).

1. De la teodicea històrica a la crítica dels succedanis de la religió (61).

2. La neutralització sociològica de la categoria de secularització: el moment weberian (124).

Segona part. Secularització i teologia política (149).

1. Teologies polítiques medievals i modernes: perspectives històriques (Kantorowicz, Schmitt) (157).

2. La querella teologicopolítica dels anys 1920-1930: Schmitt, Peterson, Strauss (203).

Tercera part. Filosofies de la història i legitimitat dels Temps Moderns (253).

1. De la història sagrada a la fe moderna en la història (257).

2. Una altra interpretació del viratge modern: Blumenberg (304).

Conclusió (353).

En la introducció, tal com correspon, s'hi presenten tots els temes fonamentals que després seran desenvolupats amb més extensió. Els més importants d'aquests temes són

les dues tesis o possibles versions del concepte de secularització, l'origen alemany de la segona tesi i el conjunt de problemes de fons que aquesta tesi «interpretativa» planteja respecte de la qüestió dels Temps Moderns i la seva legitimitat. N'hem parlat a bastament en els paràgrafs anteriors d'aquesta ressenya. Cal destacar la matisada discussió inicial, de 8-9 pàgines, amb les ambigües idees sobre la secularització expressades per Heidegger en el seu *Nietzsche*.

La primera part té com a títol «La secularització com a categoria d'interpretació de la història occidental, de Hegel a Weber». Ho observàvem fa un moment: la secularització tal com l'entén la Il·lustració francesa té un caràcter més marcadament polèmic i es refereix de manera immediata a la retirada de l'element religiós cristià-positiu com a condició de l'emancipació de l'home, del món i de la raó. Aquesta versió allò que fa és lligar la tesi merament descriptiva a les creences modernes fonamentals (caràcter radicalment innovador i progressiu de la història que *fa* la pròpia raó emancipada *tot emancipant-se*). L'element religiós, sobretot el cristià-eclesial, no hi juga cap paper creador propi; únicament és una *resistència*. Les peculiaritats de la Reforma protestant, tema immens en el qual ara no podem entrar, condicionen a Alemanya una forma de la Il·lustració més interessada en els elements religiosos i una versió del motiu de la secularització completament diferent i molt més inclinada a fixar-se en les seves causes cristianes. És el cristianisme com a tal, el dogma cristià mateix, el que tendeix a consumir-se com a realitat mundana secular. La primera part del llibre, en aquesta línia, exposa en dos

capítols les vicissituds i els girs interns de les variants filosòfica (Hegel i el posthegelianisme al llarg del segle XIX; destaquen les pàgines dedicades a Nietzsche, 107-123) i sociològica (Max Weber sobretot) d'aquesta problemàtica específicament alemanya.

Entomada aquesta petita història del pensament germànic des de principis del XIX a principis del XX, el camp queda obert per a les dues parts subsegüents, que compleixen l'encàrrec concret de realitzar el subtítol del llibre: el debat sobre la secularització hi és exposat amb detall i competència atenent a les seves dues principals modulacions en el segle XX: la que l'enceta en connexió amb la pregunta per la «teologia política» (segona part) i la que l'afronta apuntant al problema de les modernes «filosofies de la història» (tercera part). Els principals autors d'aquestes discussions apareixen ja en els títols dels capítols corresponents (Kantorowicz, Schmitt, Peterson i Strauss en els capítols de la segona part; Löwith, Marquard i, sobretot, Blumenberg, en els capítols de la part tercera). Cal destacar ara únicament la importància central concedida per Monod al personatge de Hans Blumenberg i al seu llibre *Die Legitimität der Neuzeit*. Després d'aparèixer puntualment en diversos indrets estratègics de *La querella*, el capítol 2 de la part tercera (l'últim abans de les conclusions) és íntegrament dedicat a ells. Les raons d'aquesta preferència són diverses: en aquest escrit famós, Blumenberg planteja per primer cop de forma enterament explícita el problema de «legitimitat» inherent a la versió alemanya dominant de la tesi genealògica de la secularització, que ell anomena «el teorema de la secularització». I ho

fa, a més a més, discutint-ne la pertinència: aquest concepte de secularització seria una categoria de la «iniquitat» i de la «il·legitimitat» històrica, car converteix la modernitat en una època il·legítima, basada en l'afirmació d'una autonomia la inexistència de la qual presumptament resulta demostrable de forma històrica, a partir de la tesi de la secularització. D'altra banda, Blumenberg és important per a Monod no tan sols perquè, com a cruïlla i lloc d'autoconsciència, ajuda a articular el debat o la querella sobre la secularització, sinó perquè, en darrera instància, Monod s'apunta a l'opció de Blumenberg, val a dir, a una negació –matisada i *tova* fins a l'extrem en els detalls, però rotunda en el seu sentit últim– de la tesi *forta* de la secularització.

Ja al final de la introducció, Monod avisa que el seu llibre pot ser llegit en tres nivells: el primer és el d'una història del pensament alemany «de Hegel a Blumenberg»; el segon és el d'un informe sobre la problemàtica de la secularització tal com es va debatent en el segle XX en connexió, sobretot, amb les qüestions de la teologia política i de la filosofia de la història; el tercer és el de les seves «intrusions» personals en l'assumpte, val a dir, el de les seves opinions personals en relació amb el motiu conductor de la secularització. Hem parlat prou dels dos primers punts, de com s'entrecreuen i de com relliguen el discurs de l'obra i les seves bifurcacions. Només ens resta comentar breument el tercer.

Si més no al nostre parer, la pobresa «subjectiva» del llibre, val a dir, la pobresa dels punts de vista personals del seu autor, és absoluta. La principal virtut que tenen les «intrusions» o «irrupcions» de Monod és que

pertorben mínimament el desenvolupament de les idees objectives de la polèmica exposades en el text. Tant la prudència i la modèstia amb què introdueix les seves opinions com la manca d'entitat d'aquestes (sempre segons el nostre limitat criteri) semblen conspirar per estalviar-li al lector tota mena d'interrupció». Monod, tanmateix, pren partit, i el pren a favor de Blumenberg: la tesi de la secularització, en la seva versió més potent, «no va». Cal saber-ho per entendre millor el llibre.

Pel que fa a les febleses «objectives», les úniques que ens ha semblat detectar-hi (i que també deuen dependre molt de les nostres opcions particulars) tenen a veure amb dos autors: Erik Peterson i Jacob Taubes. Respecte del primer, passa en el llibre de Monod com en tants d'altres: la manca de comprensió interna de l'argumentació teològica és pràcticament integral. Això no passaria de ser un detall sense importància i almenys parcialment justificable, sobretot tenint en compte que l'autor mostra prou clarament que el seu lloc no es troba dins del cercle dels creients; però aquesta manca de comprensió resulta més cridanera i una mena de maledicció del cas Peterson (de fet, la comparteixen fins i tot teòlegs tan famosos com J.-B. Metz) per la incapacitat que exhibeix de considerar els diferents escrits de Peterson i la necessitat d'inserir la «part» en el «tot». Peterson sens dubte va escriure un assaig molt important (pel contingut, pels lectors que va tenir i per les polèmiques que va desencadenar i en què va intervenir) que es titula *Der Monotheismus als politisches Problem*; però aquest no és l'únic escrit de Peterson. Ben bé podria succeir que Peterson hagués dit coses enca-

ra més decisives, fins i tot sobre la qüestió *teologicopolítica*, en alguns d'aquests altres escrits...

Pel que fa al segon límit objectiu del llibre de Monod, el que es refereix a Taubes, sorprèn que el nostre autor no tingui present la «resposta» a Blumenberg de l'autor de l'*Escatologia occidental*, resposta que apareix a *Die politische Theologie des Paulus*. (Diguem de passada que Monod tampoc no recull amb amplitud l'aguda resposta de Carl Schmitt a Blumenberg, que es troba a *Politische Theologie II*). I no és que no la conegui: Monod inclou aquesta obra pòstuma i fragmentària de Taubes en la seva bibliografia; però, excepcionalment, no sembla haver-la integrat orgànicament. Monod fins i tot recull explícitament una part de la resposta de Taubes a Blumenberg quan comenta la recepció marquardiana de les tesis de *La legitimitat de la Modernitat*, però com si aquesta quedés reduïda a una peculiar singularitat de Marquard que matisa i potser eixampla l'abast de la tesi de Blumenberg sense qüestionar-ne el centre vital.

Taubes respongué a Blumenberg que ell continuava creient que la «metàfora» de la secularització «va», que *funciona* com a categoria genealògica de la modernitat; que funcioni, tanmateix, no vol dir que sempre i en tot cas hagi de fer-ho discutint la «legitimitat» de la Modernitat. Com Marquard va observar agudament, un dels problemes de la crítica de Blumenberg al concepte de secularització és que pressuposa el caràcter «discriminador» del concepte: que titllar quelcom de «secularitzat» és afirmar que procedeix d'un origen religiós, que és el «bo», i que desemboca en un terme «secular», que és el «dolent». No és necessària-

ment així, tal com proven precisament els casos de Löwith i Taubes: mentre que per al primer la moderna filosofia de la història secularitza l'esperança cristiana, però no és més vertadera que ella, per al segon tant el messianisme judeocristià com les seves secularitzacions revolucionàries modernes són igualment vertaders i bons.

En resum i per acabar: el llibre que ressenyem traça l'arc d'una disputa que s'explicita de diverses maneres des de finals del segle XVIII, tot arribant fins als nostres dies; aquesta disputa concerneix els sentits d'un concepte (*secularització*) en què es condensa el sentit i la «legitimitat» de la modernitat, en la mesura que aquest concepte no tan sols posa la qüestió de la retirada de la religió (del cristianisme) en el món occidental, sinó també la de com cal entendre aquesta retirada: com una mera desaparició o fins i tot com una desaparició que emancipa la raó deixant-la sostenir-se sola sobre si mateixa, o bé com una «transformació» i una «realització» («mundanització») del cristianisme que el conserva i el consuma a través d'aquesta aparent desaparició... En altres mots: el tema de la secularització posa la qüestió de la nostra relació –de la relació de la modernitat– amb els orígens religiosos de l'Occident modern (la qüestió totalment actual de la nostra relació, com a *moderns*, amb el cristianisme) i, per tant, la de si aquests orígens es troben en el gest pel qual la modernitat s'autoafirma *enfront* i *al marge* del cristianisme o si ho fan *en* aquesta religió com a tal, ben o mal entesa, i en els espais que presumptament sorgirien d'ella mateixa i/o de les seves metamorfosis mundanes, en les quals perviuria tot denegant així fàcticament, almenys en part, la pretensió auto-

fundadora més extrema que la modernitat ben sovint ha esgrimit. El problema d'aquesta accepció tan ambigua de la secularització és un fenomen principalment alemany. El llibre, doncs, és la presentació feta per un francès i per a francesos d'una problemàtica sobretot alemanya que, tanmateix, i en virtut de la seva multiformitat, acaba atenyent la modernitat en tots els seus registres i variants. La peculiar posició germànica de l'assumpte l'enceta, sens dubte, Hegel. Les conseqüències d'aquesta posició hegeliana es poden resseguir al llarg del segle XIX i a principis del XX tant en la filosofia (el posthegelianisme) com en la sociologia (Max Weber) alemanyes d'aquesta època. L'explosió radical de la càrrega polèmica continguda en aquesta posició es produeix bàsicament entre els anys 20 i els 70, de la mà d'autors com Carl Schmitt o Karl Löwith, per esmentar únicament els dos que principalment representen les versions teologicopolítica i filosoficohistòrica de la tesi. Amb Hans Blumenberg, el conflicte pren clara i total consciència de si mateix. El llibre de Jean-Claude Monod constitueix, doncs, l'informe final d'aquesta polèmica, del seu desplegament i del desplegament de la seva autoconsciència. Només el temps ens podrà dir si aquest informe és final en el sentit en què ho són els informes «forenses». Però és que entrar a discutir aquesta qüestió seria, en realitat, tornar a posar sobre la taula la qüestió (la discussió) que discuteix (que constitueix) el llibre mateix.

Carles LLINÀS PUENTE
SGR «FILOCULTURA»
Facultat de Filosofia
Universitat Ramon Llull