

PER A UNA CRÍTICA DE LA MODERNITAT *

Peter L. Berger
(Universitat de Boston)

Com de costum, el problema comença pel llenguatge. En aquest cas, perquè al terme mateix de «modernitat» li ha estat conferida una significació a la vegada normativa i susceptible de tergiversació com a conseqüència del mite del progrés que de manera tan radical ha configurat el pensament occidental a partir de la Il·lustració. Significació normativa, en la mesura que la modernitat és concebuda com a intrínsecament superior a tot el que pogués haver-la precedit; el contrari de ser modern és ser retrògrad, i es fa difícil d'imaginar la manera de defensar les virtuts d'allò que no és sinó retrògrad. Però *ipso facto* la significació esdevé susceptible de tergiversació en la mesura que aquest tipus de perspectiva dificulta enormement una visió de la modernitat com a allò que en realitat és: *un fenomen històric*, en principi igual que qualsevol altre, amb un inici empíricament discernible i un conjunt de causes al seu origen, i per tant també amb un final previsible. Com a mínim, doncs, tota crítica de la modernitat ha de començar posant entre parèntesis els pressupòsits normatius en els quals està basada.

* Reproduït, amb autorització de Basic Books, Inc., de *Facing Up To Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion*. Copyright © 1977, Peter L. Berger.

Marion Levy ha definit la modernització dient que és «la raó (en el sentit matemàtic) de les fonts inanimades a les fonts animades de poder». Tot i no ésser potser plenament satisfactòria, la definició és no gensmenys útil en apuntar al nucli mateix del fenomen, és a dir, a la transformació del món provocada per les innovacions tecnològiques dels darrers segles, a Europa primer i després ràpidament a tota la resta del món. Aquesta transformació ha tingut dimensions econòmiques, socials i polítiques, totes elles d'un abast incommensurable. Ha provocat igualment una revolució a nivell de la consciència humana, fonamentalment a base de desarrelar creences, valors, i àdhuc el teixit emocional de la vida. Una transformació d'aital magnitud no podia haver-se produït més que suscitant una profunda angouxa, material abans de res (a causa de l'explotació i l'opressió que virtualment arreu han acompanyat la modernització), però també cultural i psicològica. No té res de sorprenent, per tant, que des de bon començament la modernització hagi anat de corcoll amb forces que s'hi contraposaven.

En el món contemporani aquesta dinàmica de la modernització/contramodernització és clarament perceptible. Segueix havent-hi ideologies agressives de la modernitat, que afirmen entossudides que les transformacions de la nostra època constitueixen els dolors del part d'una vida humana millor. Aquestes ideologies modernitzants travessen les grans fronteres polítiques: n'hi ha versions capitalistes i versions socialistes. Existeix igualment una notable diversitat d'ideologies antimodernitzants, tant en les anomenades societats industrials avançades (com per exemple en el moviment contracultural i en certs sectors del moviment ecologista; recordi's si més no el debat sobre els límits del creixement) com en aquells països on la modernització és un esdeveniment força recent (com per exemple en les diverses mixtures de neotradicionalisme, nacionalisme i variants indígenes del model socialista). Una crítica de la modernitat requereix també, per tant, un acte de distanciament deliberat respecte d'aquestes polèmiques positures. Val a dir, però, que una crítica no és un atac, ans bé un esforç de percebre amb claredat i de sospesar els costos humans. I d'altra

banda caldria deixar ben clar que aquesta actitud crítica *de cap de les maneres* no exclou la possibilitat existencial d'adoptar igualment d'altres actituds, tals com les del judici moral i el compromís polític.

Hom no podrà trobar aquí sinó un pur esbós d'aquesta crítica. En constituïran l'eix un seguit de cinc dilemes que la modernitat ha imposat damunt la vida de l'home. Cadascun d'aquests dilemes és susceptible d'estudi (i fins a cert punt, em sembla, d'explicació) a partir de mètodes històrics i sociològics. Cadascun d'ells va lligat a la vegada a profundes qüestions filosòfiques i a qüestions d'ordre molt pràctic.

El primer dels cinc dilemes vé induït per l'*abstracció*, que és una de les característiques fonamentals de la modernitat. També és tal vegada el més estudiat dels aspectes del fenomen, pels sociòlegs en particular. George Simmel el situà en el centre mateix de la seva anàlisi de la societat moderna, amb una insistència que recentment ha estat reiterada per Anton Zijderveld. Però el fet és que, encara que amb terminologia diversa, la major part dels clàssics de la teoria sociològica han intentat captar aquest aspecte del fenomen: des de Karl Marx (el capitalisme com a font d'«alienació» i «reificació») fins a Emile Durkheim (relació entre la «solidaritat orgànica» i l'anomia), passant per Max Weber (les insatisfaccions de la «racionalització») i d'altres.

L'abstracció de la modernitat enfonsa les seves arrels en els processos institucionals subjacents en els quals la modernitat es recolza: el mercat capitalista, l'estat burocratitzat (sense oblidar les nombroses i més recents burocràcies no estatals), l'economia tecnològica (així com la dominació tecnològica damunt altres sectors no estrictament econòmics de la societat), la gran ciutat amb la seva aglomeració de gent heterogènia, i els mitjans de comunicació de masses. Pel que fa a la vida social, aquesta abstracció ha comportat una progressiva debilitació (o àdhuc destrucció) de les comunitats concretes i relativament cohesionades en les quals els éssers humans han trobat solidaritat i significació al llarg de la història. Quant al nivell de la consciència, aquesta mateixa abstracció ha implantat unes formes de pensament i unes pautes de tipus afectiu que són profundament hostils («repressives», si hom vol) davant sectors ben amplis de l'experiència humana. Concretament, un estil cognitiu quantificador i atomitzador, propi originàriament dels càlculs i previsions d'empresaris i enginyers, ha envaït —creant-hi seriosos problemes— molts altres àmbits, des de la teoria de l'ètica política fins la praxis amatòria. En els supermodernitzats països occidentals el procés d'abstracció ha anat tan enllà, que es fa summament difícil desempallegar-se'n, encara que només sigui en un pur acte de percepció (i no parlem ja de la vida real!). En els països del Tercer Món hom pot observar de manera quotidiana, i sovint força dramàtica, la col·lisió

entre l'abstracció modernitzant i d'altres formes, més antigues i concretes, de pensament i d'experiència.

Fóra sens dubte excessiu afirmar que totes les facetes d'aquest procés d'abstracció han estat plenament enteses, per més que totes elles siguin «empíricament accessibles», i accessibles especialment als mètodes de les ciències socials. Però en qualsevol cas em penso que el procés pot ésser prou entès com per a autoritzar el pas que va de la simple descripció a la crítica. Des d'un punt de vista filosòfic, la crítica haurà de plantejar-se un interrogant senzill tan sols en aparença: ¿En quina mesura l'estil cognitiu de l'abstracció és adequat per a una comprensió del món i de l'experiència humana? La pregunta ha estat formulada repetidament i de maneres diferents des del si de la filosofia occidental; però al meu entendre es podria formular avui de manera molt més enriquidora com a conseqüència d'una confrontació amb tradicions no occidentals. Des d'un punt de vista pràctic i polític l'interrogant torna a ser falsament senzill: atès que l'home modern ha de viure immers en unes estructures inevitablement abstractes (derivades sobretot de la tecnologia i la burocràcia), com donar cabuda en la societat a la riquesa concreta de la vida humana? L'abast de la pregunta engloba novament des de les construccions de l'ordre polític fins la manera d'anar al llit homes i dones. I hom em permetrà ací una observació moderadament polèmica: en contra de la moda intel·lectual en voga, la qüestió no es resol amb una crítica del capitalisme tan sols. Fins avui almenys, les societats socialistes han bescanviat les «alienacions» del mercat per les «alienacions» de la burocràcia (deixant de banda qualsevol altres guanys o pèrdues del socialisme). En aquest sentit, encara és hora de recordar allò que H. I. Mencken digué fa més de cinquanta anys: «Per a creure que Rússia s'ha tret de sobre els mals del capitalisme fa falta un tarannà ben especial. El mateix tarannà que per a creure que el convers d'una secta religiosa s'ha tret de sobre el pecat.»

El segon dilema és el de *l'esdevenidor*, que representa una profunda transformació de l'estructura temporal de l'experiència humana, d'acord amb la qual el futur esdevé orientació primordial tant per a la imaginació com per a l'activitat. De totes les possibles simplificacions en què hom pugui incórrer en descriure el procés de modernització, potser la menys enganyosa és la d'afirmar que la modernització és una transformació en l'experiència del temps. Diu John Mbiti que no coneix ni un sol mite africà que faci referència al futur. No sóc qui per a jutjar una asseveració com aquesta, però és obvi que arreu (i no tan sols a l'Àfrica) la modernització significa un fixar-se molt més en el futur que no en el passat i el present. Encara més; la temporalitat en la qual és concebut aquest futur és d'un tipus molt peculiar: precís, mesurable i —almenys en principi— sub-

jecte al control de l'home. Dit en una paraula, és un temps que cal dominar. Aquesta transformació temporal s'esdevé a tres nivells diferents. A nivell de la vida quotidiana els rellotges esdevenen dominants (no és casual que el rellotge de pulsera sigui un símbol privilegiat de modernitat a molts països del Tercer Món; i quin símbol!, una màquina damunt la pell nua, el temps mecànic sobreimposat damunt els ritmes orgànics del cos). A nivell de la biografia, la vida individual és percebuda i planificada com una «carrera» (per exemple, en termes d'una seqüència de passos en un projecte biogràfic de mobilitat social ascendent). I a nivell de la societat global, els governs o d'altres grans institucions elaboren projectes en termes de «plans» (per exemple, un pla quinquennal, un pla de set anys, o fins i tot plans a més llarg termini tals com «etapes de desenvolupament econòmic» o la «transició al comunisme»). A tots tres nivells aquesta nova temporalitat està en conflicte obert amb la manera com els éssers humans han viscut el temps abans de l'arribada de la modernitat.

A la Xina pre-moderna el rellotge era una joguina inofensiva; a Europa es convertí en el que Baudelaire anomenava «*un Dieu sinistre, effrayant, impossible*». Les mateixes forces institucionals que produïren l'abstracció occidental engendraren aquesta sinistra divinitat de l'Occident. El rellotge i el calendari passen a dominar la vida humana a mesura que aquesta es tecnifica i es burocratitza. Dins l'àmbit de la tecnologia i de la burocràcia poques possibilitats hi ha d'escapar-se d'aquest domini. Però és que a més aquesta peculiar temporalitat ha anat molt més enllà d'aquests àmbits. En una mesura molt notable hem esdevingut enginyers i funcionaris fins i tot en els aspectes més íntims de les nostres vides. Hi ha un nexa molt fort entre l'«administració del temps» a la indústria i a una escola bressol, de la mateixa manera que el retrobem entre la «planificació» dels estratègics militars, la dels assistents socials i la dels terapeutes del sexe.

Les qüestions filosòfiques que caldria plantejar a l'esdevenidor modern em sembla que són prou òbvies, tot i que no estic gens segur que tinguin fàcil resposta. No menys importants són les qüestions pràctiques i polítiques. No hi ha cap mena de raó per posar en dubte tot allò que legions senceres de psicòlegs ens han estat dient durant anys i panys, en el sentit que el ritme de la vida moderna és perjudicial per al benestar mental, i pot ésser igualment nociu per a la salut física. L'esdevenidor significa esforç i tensió constants, neguit, i una creixent incapacitat per al repòs. Aquest és justament l'aspecte de la modernització percebut com a més deshumanitzant a moltes cultures no occidentals. Però també a les pròpies societats occidentals ha provocat serioses rebel·lions: em penso que bona part tant de la cultura juvenil com de la contracultura poden ser enteses com a insurreccions contra la tirania de l'esdevenidor modern, sense parlar ja de

l'actual moda de la «meditació transcendental» ni d'altres aspiracions místiques similars vers un «ara» alliberador i atemporal. Jo diria que tots aquests moviments han d'ésser tinguts molt seriosament en consideració. Ben cert és que no hi ha alternativa possible al domini i predomini de l'esdevenidor en determinats sectors de la vida social. Per a fer-ho ben entenedor, n'hi hauria prou amb imaginar uns serveis públics gestionats per *hippies* i uns òrgans de govern en mans de monjos contemplatius. (Sovint hom té la sensació que és exactament el que de fet està succeint; però això ja són figures d'un altre paner.) Un rebuig romàntic de l'esdevenidor pot resultar estèticament atractiu, però el seu valor pràctic és prou escàs. La tasca de la crítica més aviat ha de consistir en una anàlisi acurada dels possibles *límits* d'aquesta modalitat temporal concreta. En termes ben planers, es tracta de saber de quina manera i en quins sectors de la vida social pot ser possible de tirar endavant sense rellotges ni calendaris.

La component política d'aquesta crítica ha de considerar, per damunt de tot, els costos humans de qualsevol projecte o pla a llarg termini basat en un futur suposadament cert. El món és ple de gent (principalment intel·lectuals, buròcrates i polítics) que pretén conèixer el futur mercès a l'un o l'altre mètode suposadament científic, i que imposa uns sacrificis enormes als beneficiaris putatius dels seus meravellosos programes. Aquesta gent (una mena d'apòstols de l'escatologia bíblica en versió secularitzada) tant estan situats a l'esquerra com a la dreta de l'espectre polític. Cal escorcollar sense contemplacions llurs pretensions pel que fa al futur. Segons el meu parer la sociologia, amb la seva pràctica irreverent i desemascaradora, està particularment ben situada per a dur a terme aquesta tasca crítica.

El tercer dels dilemes és el que planteja el procés modern d'*individuació*. La modernització ha suposat una progressiva separació de l'individu en relació a les entitats col·lectives, provocant com a conseqüència una contraposició (sense precedents històrics) entre individu i societat. D'alguna manera aquesta individuació és com l'altra cara de la moneda de l'abstracció, a la qual abans fèiem referència i amb la qual està paradoxalment relacionada. Les causes externes, sòcio-estructurals, són les mateixes: la debilitació de les comunitats globalitzants i omnicomprendives que solien recolzar l'individu en les societats premodernes. La paradoxa rau en el fet que, al mateix temps que aquestes comunitats concretes eren substituïdes per les megaestructures abstractes de la societat moderna, el jo individual ha passat a ésser considerat com a diferent i específic, i a la vegada com a sumament complexe; i, per aquest mateix motiu, com a més necessitat que mai de la pertinença personal que tan difícil resulta en unes institucions abstractes. És probable que aquesta paradoxa hagi adquirit una forma particularment virulenta a les societats occidentals en raó de determinats

factors que no són intrínsecs als processos de modernització com a tals: així per exemple, el factor de la tradició cristiana occidental, que possibilita el desenvolupament d'una concepció molt elaborada dels drets individuals; o bé el factor d'allò que (d'acord amb Philippe Ariès) hom podria anomenar la «invenció de la infància» per part de la burgesia europea ascendent, la qual donà lloc a unes pautes de socialització especialment afavoridores de l'individuació. En tal cas hom podria concebre una modernització *sense* l'individuació a la occidental en societats on històricament no s'han donat aquests factors (el Japó és en aquest sentit un cas instructiu, i la Xina podria esdevenir-ne un altre). Però àdhuc en aquestes societats es planteja igualment el problema de la mediació entre la megaestructura i les comunitats ordenadores de la vida individual. Així, pot ésser relativament fàcil d'ensenyar gent amb una (diguem-ne) imatge medieval de llur jo a pilotar avions a reacció; però en canvi resulta sens dubte més difícil introduir unes nocions medievals de lleialtat personal i de deures dins unes institucions burocràtiques (i el cert és que tant els japonesos com els xinesos s'han trobat amb problemes interessants d'aquesta mena).

Comsevulla, la modernitat, en fer més abstractes les institucions al mateix temps que més individuades les persones en llur si, ha agreujat extraordinàriament l'amenaça del que els sociòlegs solem dir-ne anomia. I també aquest dilema presenta dimensions a la vegada filosòfiques i d'ordre pràctic i polític. El debat contemporani sobre la significació de la igualtat té com a mínim el mèrit d'haver conscienciat, a més, gent de la dimensió filosòfica. Pot contribuir igualment a posar de manifest l'ambigüïtat subjacent d'unes persones que volen *tant* una autonomia individual (portada sovint fins un extrem llibertari) *com* una solidaritat comunitària. Tan sols si hom comprèn aquest dilema de la individuació esdevé possible de comprendre igualment la persistent propensió de tants intel·lectuals occidentals (els quals, per raons que no és aquest el moment d'explicitar, viuen l'amenaça anòmica amb major acuitat que d'altra gent) de lluitar aferrissadament pels drets individuals tot i admirant simultàniament de manera acrítica unes societats totalitàries que desposseeixen l'individu de tots els drets en nom de la col·lectivitat. Ens trobem ací davant uns interrogants vitals d'antropologia filosòfica i d'ètica política: ¿hem de considerar la concepció moderna de l'individu com un gran avenç en la història de l'autorealització de l'home (tal com ho ha sostingut el pensament lliberal des de la Il·lustració)?, ¿o bé l'hem de considerar, a l'inrevés, com una aberració deshumanitzant (tal com ho semblaria des de la perspectiva de la major part de les cultures tradicionals no occidentals)? No cal dir que aquesta mena d'interrogants té també una aplicació pràctica pel que fa a l'administració pública i a la manera d'orientar la gent la seva vida personal.

Per a aquells que veuen en la individuació moderna una aberració, en el fons no hi ha problema. Simplement han de limitar-se a decidir quin sistema de collectivisme els agrada més. Però aquells que valoren els drets i les llibertats de l'individu, malgrat llur cost elevat en anomia i ocasionalment en anarquia, han de fer front en canvi a problemes pràctics i polítics d'un abast insospitat. El més primordial de tots és el de la recerca d'uns ajustaments socials que satisfacin almenys en part els anhels comunitaris sense desarborar els assoliments de la individuació. Aquesta recerca haurà de prendre formes diferents en els diferents països, i no té pas per quedar cenyida a l'Occident ni per quedar dependre necessàriament d'un ordre polític de tipus occidental (tal com s'entossudeixen a seguir pensant els etnocèntrics científics socials occidentals). En efecte, aquesta recerca és al moll de l'os del que a l'Europa de l'Est ha estat anomenat «socialisme amb rostre humà». D'altra banda, a alguns indrets del Tercer Món hi ha el problema de la poderosa influència d'aquells que volen deixar córrer bona o molt bona part de la modernització, incloent la individuació. En tot plegat hi ha espai més que suficient per a aquella combinació d'interrogació teòrica i d'esperit pràctic que des de sempre ha estat el distintiu de la millor «imaginació sociològica».

El quart dilema és el de l'*alliberament*. Retrobem un element essencial de la modernització en el fet que uns sectors molt amplis de la vida humana, prèviament concebuts com a presidits pel destí (*fatum*), són percebuts ara com a objectes d'elecció per part dels individus, o de les col·lectivitats, o d'uns i altres. És, per dir-ho així, l'element prometeic de la modernitat, que els partidaris de les cosmovisions religioses tradicionals han considerat lògicament des de sempre com una rebel·lió radical contra la condició humana d'institució divina. La modernització comporta una multiplicació de les opcions. Una de les màximes més seductores de la modernitat diu, en efecte, que *les coses podrien anar de manera diferent a com han anat*. És el dinamisme turbulent de la modernitat, la seva set insaciable d'innovació i de revolució. La tradició deixa de ser vinculant; el *statu quo* pot canviar; el futur és un horitzó obert. Aquest dinamisme es remunta a trets molt antics en la història occidental, però té també causes institucionals més properes. Avui el que succeeix no és tant que els individus estiguin convençuts de llur capacitat i de llur dret d'escollir noves formes de vida, ans bé que la tradició s'ha debilitat fins el punt que *es veuen obligats* a escollir entre diferents alternatives, ho vulguin o no. L'aforisme existencialista de la «condemna a la llibertat» és singularment i reveladorament modern. Les teories sociològiques d'Arnold Gehlen són, al meu entendre, les que més han contribuït a il·luminar aquesta transició del *fatum* a la opció, del destí a l'elecció. El mateix Gehlen

ens fa comprendre igualment perquè aquesta transformació és font de tensions i de greus insatisfaccions. Ha demostrat de manera convincent que una de les funcions més arcaïques de la societat consisteix a deslliurar els individus de la càrrega d'haver d'elegir. Amb la modernització, aquesta funció de «descàrrega» es debilita progressivament: el destí és posat a la picota, l'ordre social deixa d'ésser «*taken for granted*», i tant la vida individual com la col·lectiva esdevenen cada vegada més insegures i incertes. Sens dubte que aquest alliberament té quelcom de tremendament estimulant. Però també obre les portes al terror del caos.

En aquest cas l'interrogant de tipus filosòfic es refereix, és clar, als límits (si és que n'hi ha) de l'alliberament humà. Es tracta de bell nou de l'interrogant clàssic sobre allò que pot i allò que no pot canviar en la condició humana; però és també un interrogant que se'ns presenta avui de manera molt diferent que a l'època dels estoics perquè avui tenim una visió molt diferent tant de la relativitat com de la manipulabilitat del món de l'home. Quant a l'interrogant de tipus pràctic, és el de saber com mantenir (o, pel que fa al cas, com construir de bell nou) uns ajustaments socials que proporcionin almenys un mínim d'estabilitat en una època d'incertesa. I aquest és un problema que té plantejat el revolucionari tant com el conservador; podríem pensar fins i tot que el problema és encara més greu per al revolucionari, puix que els ajustaments socials que ell construeix no posseeixen ni tan sols els residus de «*taken-for-grantedness*» tradicional de què es pot valer el conservador, i són per consegüent tant més precaris en un món en el qual el *fatum* ha quedat abolit.

L'alliberament de tots els vincles que limiten l'elecció (individual o col·lectiva) segueix essent una de les inspiracions més potents de la modernitat. El preu a pagar-ne és precisament aquella «angoixa d'haver de triar», que tan bé han descrit els existencialistes. El fenomen ha donat peu a aquella paradoxa particularment moderna que Erich Fromm ha anomenat «la por a la llibertat», una por —o més literalment, una fugida— que en realitat es veu a si mateixa com un alliberament. Això pot no semblar gaire lògic, però psicològicament té molt de sentit. Hi ha doncs en el món actual (i no només a Occident) dues nocions força contradictòries d'alliberament: d'una banda, alliberament de l'individu enfront de tota classe de destí (social, polític, o àdhuc biològic), i d'altra banda alliberament d'aquest mateix individu enfront de l'anomia d'una condició sense destí. Dit planerament, es tracta de la paradoxal coexistència de l'ideal d'alliberament *com a* tria o elecció, i de l'ideal d'alliberament *de* la tria o l'elecció. Ambdós ideals s'entrecreuen en els valors i les ideologies contemporànies, i és de la màxima importància adonar-se de llurs pressupòsits socials i psicològics; altrament, tot esdevé confús.

Finalment, el darrer dels cinc dilemes és el de *la secularització*. La modernització ha comportat una amenaça bastant radical per a la plausibilitat de la creença i l'experiència religioses. Dit d'una altra manera, almenys fins ara la modernitat ha estat contrària a la dimensió transcendent de la condició humana. També en aquest cas un hom es pot preguntar si són les condicions específiques de la cultura occidental que han servit de matriu de la modernitat les que han conduït a aquest resultat; però a l'inrevés un hom es pot preguntar també si en d'altres contextos culturals és possible una modernització *sense* secularització. Però el fet és que fins i tot en països del Tercer Món on la religió tradicional ha demostrat tenir una gran elasticitat, i àdhuc capacitat de notables ressorgiments (com per exemple en el món islàmic), els efectes secularitzants de la modernització s'hi han fet notar igualment. Les raons perquè això sigui així no tenen res de misteriosos. L'explicació habitual de la secularització en termes de l'impacte de la ciència i la tecnologia modernes és sens dubte molt digna de consideració; però crec que no són menys importants les conseqüències de les forces pluralitzadores —i per tant necessàriament relativitzadores— de la modernització. És clar que la secularització no ha implicat la desaparició pura i simple de la creença i la pràctica religioses, i ni tan sols els més aferrissats defensors de l'anomenada teoria de la secularització veuen com a gaire probable aquesta desaparició en un futur previsible (la reaparició de forts impulsos religiosos a la Unió Soviètica, al cap de mig segle d'intensa propaganda antireligiosa sostinguda per accions repressives de tota mena, és en aquest sentit ben il·lustrativa). Però és *nogensmenys* cert que la secularització ha implicat de fet una debilitació de la plausibilitat de les percepcions religioses de la realitat per a moltíssima gent, sobretot a partir del moment en què la cosmovisió de la secularitat ha quedat establerta i implantada per les «èlites» intel·lectuals i en les institucions educatives de les societats modernes.

Òbviament els observadors religiosos i arreligiosos diferiran en llur avaluació del fenomen. Per a aquells que veuen en la transcendència un element constitutiu (doncs vertader) de la condició humana, la secularització és una aberració deshumanitzant i que distorsiona la realitat. Per a ells, la crítica de la modernitat tindrà una dimensió teològica de cabdal importància; de fet, llur crítica probablement arrencarà de i desembocarà en proposicions teològiques. Però també aquells que no tenen aquesta mena de compromisos religiosos (sociòlegs agnòstics, posem per cas, o fins i tot ateu) poden adonar-se del dilema que la secularització planteja. Un dilema que s'origina en el fet (i això *no* és una proposició teològica, sinó un fet empíricament «accessible») que la secularització frustra unes aspiracions profundament arrelades en l'ésser humà, la principal de les quals és l'as-

piració a viure en un cosmos significatiu i, en darrera instància, portador d'esperança. Aquest dilema està estretament relacionat amb el que Max Weber anomenava la necessitat de «teodicees», és a dir, de formes satisfactòries d'explicar i de fer front a les experiències del sofriment i del mal a la vida humana. Bé és veritat que existeixen «teodicees» seculars, i no hi ha dubte que per a alguna gent funcionen. Però també és indubtable que tenen molta menys força que les «teodicees» religioses a l'hora de proporcionar significació i consol als individus en situació de patiment, de tristesa o d'incertesa.

Més que no pas els quatre anteriors, aquest darrer dilema suscita més problemes filosòfics que pràctics, tot i que aquests també hi són. L'interrogant és en aquest cas, senzillament, el dels drets de la religió en una societat moderna. Em sembla que no és pas casual que les tendències i els moviments contramodernitzadors s'hagin caracteritzat sovint per unes reafirmacions poderoses de la transcendència. Les realitats experièncials del misteri, el temor reverent i l'esperança transcendent no són gens fàcils d'eradicar de la consciència humana. I això no obstant, àdhuc, en països occidentals amb fortes salvaguardes legals per a la protecció de la llibertat religiosa, hi ha tota una tradició il·lustrada de «deslegitimació» d'aquestes experiències; una tradició que, per suposat, més forta esdevé com més ens acostem a les «èlites» culturals i educatives. Però per raons molt sociològiques (és a dir, *no* teològiques *ni* filosòfiques) dubto que aquesta sigui una situació viable. No cal dir que en aquest afer hi ha involucrades qüestions d'ordre polític (en el cas dels Estats Units, la major part d'aquestes qüestions estan relacionades amb el problema de la interpretació que cal donar a la separació de l'Església i l'Estat garantida per la Constitució).

Estic convençut que la crítica de la modernitat serà una de les grans tasques intel·lectuals del dia de demà, ja sigui com a exercici únic i de caràcter global, ja a través d'anàlisis parcials i múltiples. L'abast del tema és plenament transcultural, i per la seva pròpia naturalesa per força haurà de ser una tasca interdisciplinària: personalment sóc prou devot de la meua parròquia com per a creure que la sociologia té moltes coses summament importants a dir-hi. Serà també una tasca que haurà de vincular la teoria i la praxis, per tal com afecta alguns problemes filosòfics fonamentals a la vegada que qüestions pràctiques i polítiques d'allò més concret. Finalment, és una tasca urgent, tant des d'un punt de vista humà com moral. Al cap i a la fi no es tracta d'altra cosa que de saber de quina manera, nosaltres i els nostres fills, hem de poder viure de forma humanament tolerable en el món creat per la modernització.

(Traducció: Joan ESTRUCH)