

El «marc discursiu» d'una filosofia de la religió actual

Miquel SEGURÓ MENDLEWICZ (Facultat de Filosofia. Universitat Ramon Llull)

La desafecció de «l'occident europeu» envers els grans discursos (o metarrelats, com diria Lyotard) és encara palpable. La postmodernitat, tan criticada com celebrada per comportar la dissolució dels valors essencialistes «de sempre», ha conduït l'home europeu a haver de reinventar el seu món de significats. Certament hi ha veus que situen el nostre context més enllà de la postmodernitat, com per exemple, la del sociòleg Gilles Lipovetsky que sosté que estem en una època «*hypermoderne*» en què tot s'ha portat a l'extrem –hiperindividualisme, hipercapitalisme, hipersolvència¹–, però el cert és que, estiguem o no en una hipermodernitat, les seqüeles de la postmodernitat encara són ben presents al «vell continent»².

Com no podia ser d'una altra forma, l'onatge de la postmodernitat s'ha deixat notar també en la religió confessional (en tant que gran metarrelat), encara que, paradoxalment, no ha comportat la seva dissolució, sinó que més aviat l'ha obligada també a reinventar-se³. Paral·lelament, a més, podem contemplar com entre la intel·lectualitat continental s'està consolidant una manera d'aproximar-se a la religió que cerca pensar-la i enfocar-la més enllà de les seves concrecions confessionals, un fet que si bé no neix directament de la crítica postmoderna, d'alguna manera troba en la

1. *Les temps hypermodernes*, Paris: Grasset, 2004, p. 76-78. Tot el llibre desenvolupa aquesta tesi.

2. En el 2003 encara tenia sentit per a G. VATTIMO parlar de postmodernitat («Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?», a *En torno a la posmodernidad*, Barcelona: Anthropos, 2003).

3. Ens n'hem referit a «Posmodernitat i espiritualitat: entre la missèria i la rèplica», *Ars Brevis*, 14, 2009.

fragmentació del seu discurs un context adient pel seu plantejament.

La crisi de la religió confessió és la crisi d'una forma de canalitzar el «fet religiós», però no comporta la fi de la qüestió religiosa com a tal, tan essencial a la pròpia vivència humana. Alguns entomen aquest declivi tràgicament, però d'altres interpreten la postmodernitat com un crit radical de protesta envers tota racionalització i submissió a la 'univocitat' de l'experiència vital, de manera que el que s'estaria operant és una salvaguarda del valor últim de la llibertat, quelcom al qual l'analogia també tendeix en última instància⁴. En efecte, el principi primer, l'ésser, no és quelcom que queda a disposició d'una funció cognitivo-especulativa⁵. Així, l'esgotament detectat envers els discursos totalitzadors –com per exemple alguns derivats de les «religions del llibre» o del mateix procés emancipador de la Modernitat– s'explicaria més per una ineficàcia dels mateixos que no pas per una presumpta 'degeneració' de la humanitat. L'oïda de l'home post-il·lustrat ja no reconeix alguns dels tradicionals valors 'objectius' pregonats perquè possiblement alguns d'aquests ja no responen a les seves actuals inquietuds. Li cal una relectura.

L'aproximació no confessional a la religió sembla ser conscient d'aquesta situació quan reflexiona sobre la dada polimorfa del fet religiós. En comptes de jutjar sobre la veracitat o no del que s'està operant en una determinada experiència denominada 'religiosa' prova de donar compte del que s'està transmetent en ella. I el camp de treball és immens. La multiplicitat de les «formes simbòliques» (Cassirer) amb que expressem la nostra experiència mundana és, do-

4. P. GILBERT, «La postmodernità e l'analogia», a *Provocazioni del pensiero post-moderno*, ed. F. L. Marcolungo, Torino: Rosenberg & Sellier, 2000, p. 103.

5. *Ibid.*, p. 102.

nada la seva arrel antropològica, quasi infinita. Com deia Miguel de Unamuno, quan hom reflexiona ho fa des de tota la seva integralitat; és l'home sencer el protagonista de l'exercici del pensar, és la seva especificitat com a tal⁶ i la seva constitució sentimental, volitiva, històrica, la plataforma des de la qual projecta un exercici 'racional' per a orientar-se per la vida. Amb tot, però, cadascú de nosaltres no és tan original com per a no ser equiparable als 'pròxims', per això la fenomenologia de la religió, després d'escoltar cada particular, pot establir unes mínimes pautes comunes dels comportaments trobats. Hi ha 'humanitat', i per molt que s'hagi dit que 'l'home' ha mort, el misteri del que *és* continua en peu; encara que s'assenyalin –amb raó– els excessos d'algun model modern de pensar la realitat humana (Adorno, Horckheimer), és el propi home qui s'adona de la situació i per això la denuncia. L'eròtica de la recerca, de la descoberta de la *seva* específica realitat comuna, el travessa indefugiblement.

S'ha sostingut que el relativisme actual nascut del descrèdit envers els discursos absolutistes neix precisament del subjectivisme llegat per la Il·lustració. S'ha dit que la remissió de la forma 'home' en favor d'una multiplicitat de particularitats antropològiques derivada del projecte il·lustrat ha comportat, per exemple, l'afiançament d'un emotivisme moral que impedeix el desplegament d'un discurs ètic 'objectiu' en oblidar la finalitat essencial de la vida humana⁷. Sense dubte és possible que 'la' Il·lustració hagi comportat alguna deriva subjectivista excessiva, però no és menys cert que des de Descartes fins a Kant el que es va voler dur a terme és una anàlisi de la racionalitat 'humana' que garantís els paràmetres d'una filosofia universal. Una altra cosa és que el pro-

6. *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires: Losada, 1964, p. 7.

7. *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981) d'A. MACINTYRE és un clar referent d'aquesta postura.

cés desemboqués en la consciència d'una finitud, d'un reajustament antropològic i limitat de les possibilitats del coneixement que afectava *tot* home, amb la qual cosa es subratllava que si bé l'home aspira a un coneixement exhaustiu de la realitat, aquest no li és assolible, de manera que tota reflexió seriosa sobre una característica o experiència humana havia d'anar acompanyada des d'aleshores d'una conscient assumptió de la intrínseca i potencial in-(de)finitud del pensar.

La filosofia de la religió, en tant que fenomen originalment il·lustrat⁸, no pot ser aliena a aquest plantejament. L'estudi de l'experiència religiosa humana obliga a la disciplina que se'n faci càrrec a ser conscient de la seva potencial in-(de)finició, i així la filosofia de la religió ha de conviure sempre amb el seu estatus d'inacabada⁹. Evidentment aquest extrem topa amb les pretensions d'algunes tradicions religioses. L'autoconsideració de les religions universals de ser la 'verdadera' i fonamental expressió de la realitat suposa un punt de conflicte de difícil solució, ja que compaginar la confessió d'una veritat absoluta amb la relativitat i riquesa del pensar i experimentar humana no sempre és fàcil; no sempre la dialèctica culmina en una síntesis superadora. La història

8. K. FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, Leipzig: St. Benno Verlag, 1965; J. HESSEN, *Religionsphilosophie. Band II. System der Religionsphilosophie*, München: E. Reinhardt V., 1955².

9. El recentment traspassat Raimon PANIKKER deia que la filosofia de la religió ha de romandre en tot cas oberta, ja que la mateixa realitat humana ens supera, per això cal assumir la contingència i pluralitat de les nostres opinions. Dit en altres paraules, el pluralisme religiós i el pluralisme filosòfic van de la mà, i donat que l'hermenèutica del fet religiós és sempre una hermenèutica de la filosofia de la religió, aquesta està sempre 'fent-se' [Cf. «Pluralisme philosophique et pluralité des religions», a E. CASTELLI (ed.), *La philosophie de la religion. L'Herméneutique de la philosophie de la religion*, Paris: Aubier/Montaigne, 1977, p. 200-201].

de l'Europa occidental ha estat testimoni de no pocs exemples de conflicte al respecte, i de fet encara que l'actual context social permeti posar en entredit alguns excessos dogmàtics (eclesials, filosòfics, científistes) sense córrer un perill vital, les estructures profundes continuen essent les mateixes. Conviure amb la relativitat antropològica del pensar i del sentir no és tasca fàcil. *Relativitat*, que no relativisme, perquè és formalment impossible viure sense la referència a un absolut, sigui quin sigui. Si abans dèiem que cadascú de nosaltres no som tan particulars com per a no poder ser englobats en una certa homogeneïtat, ara afegim que sempre hi ha una referència, un '*ésser relatiu*', a quelcom absolut.

Ab-solut vol dir literalment «lliure de subjecció» (d'aquí que algú pugui ser 'absolt' d'alguns càrrecs), per això que l'home se sostingui en una cosmovisió assumida com a tal —és a dir, absolutament— vol dir que està sostingut per quelcom que creu que no està subjecte a una situació o conjuntura concreta. Fins i tot la negació de la seva possibilitat n'és un clar exemple, atès que es tracta d'una asseveració que sosté del cert que no pot haver-hi un absolut. Amb tot, la necessitat d'un absolut cal mantenir-la en el règim de la formalitat: una cosa és dir que cadascú viu 'com si' el seu sistema, la seva cosmovisió, fos certa, i una altra, dir que cadascú de nosaltres viu fiançat en el mateix absolut. És evident; no és el mateix absolut el del materialista que el del nihilista ni el del teïsta que el del panteïsta, però tant uns com altres necessiten d'una cosmovisió per desplegar-se per la vida. Es podria objectar que hi ha alguns homes que no l'afirmen com a tal, sinó que romanen en un estat d'agnosi oberta a la seva possible facticitat, a la qual cosa podem respondre que també aquí s'evidencia la presència absoluta d'una afirmació 'oberta', que pel cas sosté la im-possibilitat estructural (és a dir, essencial) de saber al respecte res 'del cert'. Tal prudència, la de l'agnosticisme, cal entroncar-la directament amb l'esperit del projecte il·lustrat; el gir copernicà del co-

neixement posa l'èmfasi en la dependència de l'objecte conegut per part de l'home, de forma que les possibilitats cognoscitives humanes marquen el límit de tota pretensió cognoscitiva. Ara bé, això no comporta que l'objecte real s'esgoti en l'objecte conegut, ans al contrari: saber que l'objecte conegut pot o no coincidir amb la dada real significa que l'home és conscient tan del seu poder cognoscitiu com de la inefabilitat i independència última del real (*ab-solutus*), que és veritablement allò que cerquem entendre.

A parer nostre, una reflexió filosòfica sobre la religió només es pot desplegar totalment si té en consideració aquesta obertura, aquesta trans-cendència del meditar humà. Reconèixer que tenim preguntes que ens transcendeixen i que són transcendents comporta reconèixer la relativitat de la nostra situació al món. És el que la fenomenologia heideggeriana ha subratllat, des d'una vessant existencial, una i altra vegada, mostrant com la relativitat de l'ésser mundà l'obliga a conviure amb la finitud. Una metodologia –la fenomenològica– que si bé és descendent directa del gir copernicà, de la remissió de la dada al subjecte que la rep, també posa èmfasi en el paper propi de la dada, la intencionalitat transcendental de tota *noesi* cap a un *noema* (Husserl), i per tant en la no unilateral posició del subjecte. Al nostre entendre, és aquesta una forma de mostrar l'obertura transcendental a la qual tot pensador està remès, i per això una fecunda forma de vehicular les preguntes transcendents del viure. Alguns puristes del mètode asseveren que qualsevol aplicació transcendent de la fenomenologia a qüestions que ultrapassen el terreny propi de la 'dada' (preguntes que van més enllà del propi mètode) són alienes a les aspiracions de la mateixa¹⁰. Podria ser, però tanmateix l'és-

10. D. JANICAUD, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», a *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Gallimard, 2009.

ser humà es troba en el món i es pregunta què hi fa i per què; està assetjat, com diria Kant, per una multiplicitat de qüestions a les quals, tot i no poder donar una resposta satisfactòria, no pot renunciar.

La religió, definida per B. Welte com la relació entre l'home i la divinitat¹¹, ha volgut donar expressió a aquesta pregunta per allò que ens transcendeix absolutament. Amb tota probabilitat és aquesta una definició un xic simplista que no està exempta de moltes foscors que caldria il·luminar (sempre hi ha una referència a una esfera divina?; qui o què seria el diví?; què vol dir 'relació?'; quines implicacions té?), però que en tot cas dóna compte d'aquesta especial característica humana: la intencionalitat cap a una vivència i comprensió de la totalitat del real. Es podrà discutir si existeix una, cap o diverses divinitats, es podrà treure importància a la problemàtica, es podran titllar d'ineficaces les respostes a les 'preguntes de la vida' per inexactes, però no es podrà negar que les qüestions així expressades hi són. Hom pot fer cas omís de la seva presència, però això no vol dir que no tinguin una força primordial. Per això la filosofia, en tant que exercici racional desplegat des de les facultats humanes, ha de dirigir també els seus esforços a la qüestió de la religió. Qualsevol amor a la saviesa ha de projectar-se des de l'amplitud antropològica que l'acull, incloent-hi les experiències de *religatio*.

L'home està sostingut per un '*absolut*' en el seu desplegament vital, una convicció de validesa que li permet moure's amb pretensió de veracitat pel món; però se sap finit, i per això ha de conuiu amb el dubte de la seva veritat, és a dir, en la consciència de la possible fal·libilitat del seu pensar, del seu sentir. En qualsevol cas, però, la relativitat humana està avocada a preguntes 'd'alts volts', perquè darrere hi ha *un ésser* que inquireix el regne de *l'ésser*, la resposta total a

11. B. WELTE, *Filosofia de la religión*, Barcelona: Herder, 1982, p. 30.

la pregunta fonamental. Dèiem a l'inici que l'occident europeu encara dona mostres d'estar cansat dels grans discursos, dels metarrelats que redueixen el real a un món tancat de significats. Algunes tradicionals respostes donades als misteris de l'ésser i del no-ésser excessivament pretensioses ja no satisfan les preguntes que l'home, cada cop menys culpable de la seva minoria d'edat, es replanteja. Les preguntes fonamentals sobre la vida i la mort continuen i continuaran essent les mateixes, per això les tradicions de saviesa, entre les quals cal situar les intuïcions de les religions universals, continuaran exercint de punt de referència per a les recerques de sentit, encara que probablement no des d'una influència unilateral –potser també perquè ni tan sols el sentit del que vol dir *religió* es pot establir a priori. Si la filosofia remet a l'home, la pregunta per l'estatut de la filosofia de la religió no pot ser aliena a la pluridimensionalitat expressiva del *factum* 'home' i el seu irreductible misteri. Ni tampoc oblidar la necessitat de donar compte de tota la riquesa i implicació filosòfica (ontològica, estètica, ètica...) de l'experiència antropològica d'ésser-en-el-món en l'horitzó de la relativitat existencial i la inexorable pregunta metafísica consegüent. I tot, com diu l'homònim llibre de Kant, «en els límits de la mera raó».