

RELIGIOSITAT I RELIGIÓ: DE TORNADA DE L'ALIENACIÓ

Antoni Nello

UNIVERSITAT RAMON LLULL

Al llarg d'aquest article, l'autor realitza una anàlisi antropològica de la dimensió religiosa de la persona humana, distingint els conceptes de religiositat i religió.

205

El fet religiós suscita de nou l'interès. En aquests darrers anys, de cara ja al final de mil.lenni, la sensibilitat religiosa ha augmentat i l'estudi de la religió en general i de les religions en particular ha pres nova embranzida. Sembla que va passant l'època de la crítica a la religió, o època crítica de la religió, segons des d'on es miri, època que ha configurat un dels eixos vertebradors dels darrers cent cinquanta anys de la nostra història, almenys de la història social i cultural d'occident. Perquè bé podem afirmar que aquest darrer segle i mig es caracteritza, d'una banda, la de la avantguarda del pensament, per la voluntat de desenmascarament de la religió com a fre de la força il.limitada de la raó humana, i de l'altra, la del pensament creient, per l'afrontament directe amb el món de la raó moderna, amb tons sovint apologetics i autodefensius. Les excepcions, tantes com en caldria esmentar!, no minven aquesta percepció global, la d'un diàleg de sords entre fe i raó, entre "progrés" modern i "conservadorisme ideològic" confessional. És cert que de banda creient els ponts amb la raó moderna s'han llençat de fa molt de temps. Pensem, a tall d'exemple, en l'obertura del món evangèlic a una renovada lectura de la Bíblia a la llum de l'exegesi i de l'hermenèutica modernes, que ha marcat la reflexió teològica tant entre protestants com entre catòlics, i espe-

cialment, pel que fa a l'àmbit catòlic, en l'esforç d'adequació al pensament modern que va significar, i significa encara, el Concili Vaticà II.¹ Però d'altra banda les actituds crítiques amb el fet religiós havien arrelat fins al nivell de les obvietats socioculturals.² I és en aquest àmbit, en l'àmbit del pensament laic i de la societat laica de final del nostre segle, que desperta de bell nou l'interès pel fet religiós. Així, en el viscut social, es constaten paleses manifestacions religioses de caire popular que ni tan sols les esglésies han sabut aturar ni recuperar. Les manifestacions folkloricoreligioses revifen, la participació ciutadana als esdeveniments religiosos genera una pacífica tranquil·litat allunyada de la vergonyant confessió religiosa dels anys de la contestació i, a un nivell preocupant, les expressions d'estranyes devocions populars i de pràctiques magicoesotèriques augmenten considerablement. En l'àmbit juvenil es constata arreu la tremenda ignorància religiosa, la manca de continguts en l'explicitació del fet religiós, però ja no el crispat rebuig de la religió com a experiència humana fonamental. En definitiva, el fet religiós sembla recuperar una normalitat social que n'exigeix el replantejament de l'estatut i l'abast.

Pel que fa a l'àmbit del pensament laic, comencen a aparèixer publicacions que manifesten un interès renovat pel fet religiós.³ El pensament de la sospita i de la crítica sistemàtica sembla donar pas a una nova matriu conceptual marcada per la confiança i l'interès. Així, si els dos últims segles s'han caracteritzat per la sospita sistemàtica en el rerefons de les grans propostes filosòfiques, sospita adreçada a la societat per part de Marx, a la religió per part de Feuerbach, a la constitució mateixa de la identitat individual

¹ També l'aproximació al fet religiós per part de la reflexió creient ha volgut emprar les categories de la modernitat. N'és ben significativa, en l'àmbit espanyol, la recent obra d'A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella, 1992), on es recullen les aportacions fetes en aquest sentit, oferint-ne una síntesi personal.

² L'estudi de fet religiós s'ha desenvolupat amb la premissa de la seva fonamental invalidesa, tot i reconèixer les seves funcions socials i culturals: cfr. B. MORRIS, *Introducción al estudio antropológico de la religión* (Barcelona, 1995), que presenta les diverses aproximacions de les ciències socials al fet religiós al llarg d'aquest darrer segle i mig.

³ És significatiu d'aquests darrers anys l'èxit de publicacions que, d'una banda i de l'altra, i des de peculiaritats d'abordatge molt diversificades, mostren un interès renovat, més serè i apaivagat, menys apriorísticament crític, davant el fet religiós. Esmement especialment el diàleg epistolar entre U. ECO i el Cardenal-Arquebisbe de Milà C.M. MARTINI, *En què creuen els qui no creuen* (Barcelona 1997), i les obres de P. LAÍN ENTRALGO, *El problema de ser cristiano* (Barcelona, 1997), E. TRIAS, *Pensar la religión* (Barcelona, 1997) i G. VATTIMO, *Creer que se cree* (Barcelona, 1996).

per part de Freud, culminant en la gran sospita global adreçada a tot pensament per part de la postmodernitat, aquest final de segle, aquests darrers anys d'aquest final de segle, semblen caracteritzar-se per una renovada confiança en l'home, malgrat les seves limitacions, per una renovada confiança en la societat, malgrat les seves contradiccions, i sobretot per una renovada confiança en la religió com a obertura de l'home al transcendent, malgrat els perills que això comporta d'escapisme i en definitiva d'alienació. I és que el concepte clau que ha presidit la percepció de la religió en els estudis i en la sensibilitat social del nostre segle ha estat el d'alienació. Aquest concepte, forjat per Feuerbach en ple segle XIX, amb la seva crítica a la religió, i al cristianisme en particular, ha trasbalsat la sensibilitat religiosa fins a fer-ne una experiència temerosa que ha hagut d'autojustificar-se, com de demanar perdó per la seva mateixa existència.

Amb aquestes reflexions pretenem participar en una aproximació renovada i serena al fenomen del retorn de la religió, intentant explicitar-ne les causes, però sobretot mostrant que en realitat darrere tota religió, darrere tota manifestació social o cultural del fet religiós, hi ha una experiència originària de l'home que és precisament inalienable, l'experiència de sentir-se i saber-se obert a un hipotètic transcendent que il·lumina i dona sentit últim a tot el que som i el que vivim. Distingirem, de fet, entre religiositat i religió, per afirmar que l'experiència religiosa, el que anomenem religiositat, fa part essencial de l'ésser humà, mentre que les diferents respostes o resolucions d'aquesta experiència originària, les diferents religions que es donen en la història, poden ser i han de ser analitzades, aquestes sí, des del paràmetre de l'alienació per determinar-ne la validesa. De fet voldrem repropolar el concepte d'alienació, especialment en la seva aplicació al fet religiós, per tal de mostrar-ne la utilitat, però també la seva inadequació quan s'aplica indiscriminadament a qualsevol manifestació religiosa de l'home, i especialment a la seva fonamental i constitutiva religiositat.

1. EL REVIVAL RELIGIÓS I LES SEVES CAUSES

Sembla impensable parlar de retorn del fet religiós sense referir-se a la postmodernitat com a ruptura i crisi de la modernitat. I encara gosem dir que caldrà parlar de la post-postmodernitat com a marc cultural en el qual reapareix la vivència i l'interès pel fet religiós. En realitat, la modernitat es constitueix com a crisi de la religió, com a triomf de la raó humana per damunt de la raó religiosa, titllada primer d'innecessària i finalment de falsa. La post-

modernitat, criticant la modernitat, culminant un procés de deteriorament progressiu de la confiança il·limitada de l'home en la seva raó, en posa en crisi les certeses bàsiques que permetien criticar la religió. Les raons de la raó moderna esdevenen raons febles, i es replanteja l'estatut mateix del pensament humà, el seu abast, les seves eines. Ara, finalment, la insuficiència de la postmodernitat, la crisi de la crisi, l'esgotament del pensament feble en favor d'una nova necessitat de certeses i de conviccions, està donant pas a quelcom de nou, imprecís encara en la seva formulació complexiva, però quelcom que contempla, entre d'altres fenòmens, el retorn de la religió.

La postmodernitat, amb la seva proposta de pensament feble, de crisi de metarelats i d'una ètica estrictament procedimental i utilitarista,⁴ constitueix el trencament, tan sentit i patit per molts,⁵ del pensament modern. Si el pensament modern està ancorat en la convicció de la força de la raó humana, suficient per ella mateixa de donar raó, valgui ben bé aquí la redundància, de la vida i del món dels homes, l'evolució mateixa de la modernitat no ha estat sinó el lent deteriorament de les premisses mateixes d'aquesta modernitat, d'aquesta agosarada aposta per la raó humana.

Breument, a tall de gran síntesi, hem d'afirmar que ja en Kant es dona la primera crisi de la modernitat, en delimitar exactament els àmbits en els quals la raó humana pot aplicar-se, aquells que ens vénen donats per la mediació de l'espai i del temps. De Kant endavant, la història del pensament estarà marcada per dues vies paral·leles que només amb la teoria de la relativitat d'Einstein i l'emergència del pensament hermenèutic tornaran a trobar-se en una nova síntesi. D'una banda es dona el progrés científic, l'aprofundiment de l'estudi d'aquest món que ens envolta i sobre el qual incidim amb la tècnica derivada del seu millor coneixement empíric: darrere el progrés científic subsisteix

⁴ El marc conceptual de la postmodernitat ens ve donat particularment per G. VATTIMO, *El fin de la modernidad* (Barcelona, 1986) i per F. LYOTARD, *La postmodernidad explicada a los niños* (Barcelona, 1987) i es perllonga, especialment en la seva vessant política i ètica, en l'obra de F. FUKUYAMA, *El final de la historia y el último hombre* (Barcelona, 1991) i *Trust* (Nova York, 1996), i de H. TRISTRAM ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética* (Barcelona, 1995).

⁵ Les propostes de la postmodernitat han estat especialment patides en l'àmbit del pensament creient. Ementem, només a tall d'exemple, algunes publicacions estrictament crítiques amb la postmodernitat i que reflecteixen l'enorme dificultat d'un pensament creient que aposta finalment per adequar-se a la modernitat quan aquesta entra estrepitosament en crisi: J.M. MARDONES, *Postmodernidad y Cristianismo* (Santander, 1988), J.M. ROVIRA BELLOSO, *Fe i Cultura al nostre temps*, (Barcelona, 1987).

l'arrogància de la modernitat, la convicció que la raó pot valdre's per ella mateixa per donar compte exhaustiu del món i per transformar-lo. D'altra banda, però, el pensament filosòfic esdevé cada vegada més crític amb aquesta raó humana. El segle dinou en serà el moment culminant. La raó humana no pot accedir al transcendent, ja ho advertia Kant, i pretendre-ho no és res més que una juguesca de l'home espantat, que claudica davant el seu destí per projectar la seva ambició de vida en algú altre, un déu invisible, indemostrable, i en definitiva fals. El pont amb la transcendència s'ha trencat. La raó queda definitivament limitada al món de les immanències, de l'ara i aquí mesurable i quantificable. El déu que en Kant només pot ser una imposició lògica a la raó, en Feuerbach esdevé una il·lògica pretensió de la raó humana alienada, i en Nietzsche defallença culpable de l'home que renuncia a l'aventura de viure tot justificant la pròpia feblesa darrere la força d'un déu opressor i esclavitzant.

La crítica a la raó moderna, però, no s'atura aquí. La raó moderna també serà invalidada com a raó individual: amb Marx la raó humana esdevé pensament col·lectiu, aventura de la humanitat, home veritable a l'encaç de la seva magna realització que passa per l'alliberament de tota mena d'esclavatge i d'opressió. La raó, ara, ja no ha de reduir-se només al món immanent sinó que ha d'ubicar-se en l'àmbit del col·lectiu. El subjecte, l'home concret, en rep un nou afront. La seva raó esdevé cada vegada més petita, més ineficaç, culpabilitzada pel seu caire petitburgès. En l'àmbit de la raó immanent i col·lectiva, no hi ha cabuda per al transcendent: la religió no és sinó l'opi del poble, l'eina d'opressió de les classes dominats envers les classes treballadores, anestesiades, en la seva exigència de veritable alliberament, amb falses esperances d'un més enllà de plenitud.

Tampoc no s'atura aquí la crítica a la raó moderna; hem d'arribar encara més lluny. Amb Freud s'assisteix al darrer acte de la gran posada entre parèntesis de la raó arrogant de la modernitat: en realitat el pensament conscient de l'home no és res més que la manifestació externa del joc de pulsions inconscients que, veritablement, orienten l'individu. L'inconscient és el darrer afront a la raó moderna. La raó explícita no és fiable, és enganyosa, és només la punta d'un iceberg fet de raons inconscients de les quals el subjecte només és receptor i dipositari, mai mestre i senyor.

Amb aquestes premisses és obvi que en ple segle XX, quan el pensament humà esdevindrà hermenèutic, no es farà res més que sistematitzar definitivament la crítica de la raó que s'ha anat produint al llarg del segle anterior. El pensament hermenèutic és

el pensament necessàriament situat. Poc importa ara saber quins són els paràmetres precisos d'aquesta situacionalitat del pensament humà. La seva condició de pensament situat és la relativització sistèmica del pensament humà. La raó humana no és el braç potent de l'home amb el qual accedir a l'objectiva realitat del món, sinó només, que no és poc, el braç limitat d'un home situat en l'espai i en el temps, que mai més no podrà tenir la pretensió de pensar objectivament, que mai més no podrà tenir l'arrogància de posseir certeses absolutes. El pensament humà es dibuixa ara com a tasca contínua i com a ruptura permanent, com a embolcall d'una època que quedarà necessàriament superat per qualsevol època posterior en la constitució de noves talaies situacionals. És la teoria de la relativitat d'Einstein portada al seu abast epistemològic: la perspectiva de l'observador condiona substancialment el pensament, en el seu exercici i en el seu resultat.

Que després haguem continuat parlant de modernitat sembla un acudit dolent. Una modernitat ferida és la que acaben de desmuntar els pares de la postmodernitat. Ningú no pot dir que la postmodernitat executi l'assassinat de la modernitat. És només el testimoniatge del seu traspàs definitiu ja acomplert i el palesament de l'abast real del pensament humà.

210

La postmodernitat aposta pel pensament feble, pel pensament antimetafísic que defuig les certeses absolutes i garanteix el sistema democràtic en el qual veritat i gestió del bé comú s'aixopluguen indistintament sota el diàleg i el consens. Les ciències humanes i les afirmacions de sentit, allunyades definitivament de la ciència empírica reconduïda a la seva aplicació tecnològica, esdevenen opinions relatives, assumibles en la mesura mateixa de la seva obertura al diàleg, de la seva autoconsciència de precarietat. L'espai i el temps, àmbits de possibilitat del coneixement empíric ja des de Kant, esdevenen ubicació necessària de tota recerca de sentit: l'espai és l'aquí concret en el qual pot ser formulada, amb sentit, una opinió de sentit; l'avui és l'ara immediat del present desmemoriat i inexpectant en el qual cal viure trepidantment la recerca de benestar.

Molt s'ha escrit sobre la postmodernitat. Sovint se li recrimina el seu caire avalador de la societat lliberal teixida pel consum desenfrenat i la competència ferotge de pobles i persones. No és aquest l'espai per a fer-ne una anàlisi detallada. Però dues consideracions ens interessen per la seva directa incidència en l'àmbit de l'experiència religiosa. En primer lloc la seva lògica aclaparadora: la postmodernitat porta a les últimes conseqüències la crisi de la modernitat, en pren acta, no n'és el motor ni la causa. La raó

moderna estava ferida de mort, i amb la seva malaltia emmalalteix la confiança generalitzada que havia generat en els homes, llençant-los vers un saber i un progrés indefinit i il·limitat. En segon lloc, i això ens és més significatiu encara, la societat postmoderna provoca insatisfacció, una insatisfacció que pot ser anestesiada darrere la cursa quotidiana de l'home vers el guany i la distracció, però que reapareix puntualment a flor de pell. Sota l'empara de la raó moderna, l'home s'havia esforçat a defugir emocions i inquietuds de l'esperit, pors i anhels de l'ànima: l'irraonable era irracional i les preguntes sense resposta racional no eren preguntes. Ara manquen les raons d'una raó afeblida, i resten, en canvi, les preguntes, les inquietuds, els anhels i les pors davant el sentit i el destí global de l'existència.

És en el context de la insuficiència de la postmodernitat que creiem que cal situar el retorn de la sensibilitat religiosa, una sensibilitat que reprèn consciència de qüestions que ja ningú no s'atrevirà a rebutjar amb argumentacions estrictament racionals i que s'obren a maneres distintes, però no menys reeixides, de percepcions de la realitat.⁶ Una sensibilitat que oscil·la freqüentment entre la voluntat escapista d'oblit en el *carpe diem* d'un present fugisser i l'exigència, sovint expectant i angoixada, d'explicacions globals que donin sentit a la vida i a la mort, i a l'itinerari que indefectiblement porta de l'una a l'altra. Aquesta segona actitud, l'exigència de sentit, és el terreny adobat per al renaixement de la sensibilitat religiosa.⁷

Però una afirmació de la vàlua de l'experiència religiosa no pot fonamentar-se exclusivament en l'oportunistica constatació de l'esgotament d'altres paradigmes de comprensió de la vida, en aquest cas en l'esgotament de la postmodernitat. Aquest fenomen pot constituir, i creiem que constitueix de fet, l'ocasió d'un ressor-

⁶ Deixem constància del significatiu èxit, més enllà de les crítiques possibles, d'una obra com *La intel·ligència emocional*, de Daniel GOLEMAN (Barcelona 1996) que, si més no, posa en evidència la insuficiència d'un home estructurat exclusivament sobre la raó en la seva percepció i afrontament de la realitat.

⁷ Resulta clamorosa la confessió que presideix la darrera obra de G. VATTIMO, *Crear que se cree*. Malgrat el to marcadament postmodern del títol –podia ser d'altra manera en el pare de la postmodernitat?–, on el verb *creure* s'empra en doble sentit, molt més notori en l'original italià *Credere di credere* (Milano, 1996) per la utilització del mateix terme “credere” en ambdós casos, significant alhora una aposta insegura, allunyada de la inesperable certesa racional, i l'obertura a uns continguts de fe que només podran ser, finalment, subjectivament objectius, l'autor confessa que dos esdeveniments motiven la seva reflexió: la mort inesperada de l'amic i el propi envelliment. Dos esdeveniments que esdevenen qüestió de sentit, inquietud i anhel, substrat d'experiència religiosa.

gir social de l'experiència religiosa, però encara no en dóna satisfactòriament compte. Lluny d'una apologètica fàcil, cal plantejar-se, ara més serenament que aquests darrers cent cinquanta anys, el sentit propi i l'estatut de l'experiència religiosa.

2. LA RELIGIOSITAT COM A DIMENSIÓ ESSENCIAL DE L'HOME

La primera consideració que cal plantejar és la del paper de l'experiència religiosa en la vida de l'home. Per experiència religiosa entenem el conjunt de vivències i de reflexions que connecten l'home, individualment i col·lectivament, amb el transcendent. Precisem que aquesta experiència cal situar-la abans de tota discussió sobre l'existència mateixa del transcendent o de qualsevol determinació sobre la seva identitat: d'això s'ocupen les religions, sistematitzacions positives i teòriques de l'experiència religiosa. Nosaltres, ara, ens limitem a preguntar-nos si la qüestió del transcendent és present en la vida individual i col·lectiva dels homes, i si la resposta és afirmativa haurem de justificar-ne els motius. La resolució afirmativa del nostre interrogant ens portarà a formular el que anomenem religiositat com a dimensió essencial de l'ésser humà. És a dir, formularem un aspecte irrenunciable del viure humà que consisteix en el plantejament del sentit darrer de l'existència, plantejament que porta l'home a preguntar-se pel seu origen i pel seu destí i, consegüentment, a preguntar-se per la seva eventual dependència d'un ésser transcendent i absolut del qual tota vida i tot destí depenen. Aquest aspecte essencial del viure humà és el que anomenem religiositat, i en la mateixa mesura de la seva essencialitat es configura com a dimensió inalienable de l'home que no pot obviar-se en la seva adequada comprensió.

Una primera ullada a la nostra qüestió ens remet a alguns dels resultats aportats pels diversos estudis sobre el fet religiós. Aquests ens fan veure l'omnipresència del fet religiós en el desplegament diacrònic i sincrònic de la cultura.⁸ Resolta d'una manera o d'una altra, la qüestió religiosa es planteja en l'home, individualment i col·lectivament, des que aquest és present en el món.

⁸ Els estudis del fet religiós són abundants i reflecteixen aproximacions ben diversificades, des de la història de les religions fins a l'antropologia del fet religiós, bé sigui de caire estructuralista o funcionalista. Comú denominador de tots aquests estudis és el reconeixement de la presència universal del fet religiós. Es poden consultar obres variades, però n'assenyalem dues de significatives i recents, ja esmentades en les nostres reflexions, precisament per la seva contraposició en l'aproximació, creient o atea, al fet religiós: A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, i B. MORRIS, *Introducción al estudio antropológico de la religión*.

Resolta de forma màgica, mitològica o religiosa en sentit estricte, la qüestió del transcendent es fa present sempre i arreu en la vida dels homes.

Aquesta constatació ens porta a preguntar-nos si la qüestió del transcendent és una qüestió que fa part inherent del mateix viure humà. I la nostra resposta és afirmativa.

En realitat, cal afirmar l'home com a subjecte de sentit. És precisament aquesta una de les característiques que diferencien l'home de tot altre ésser viu. L'home com a subjecte de sentit vol dir que l'home és l'únic ésser viu que no queda atrapat en el medi que l'envolta, sinó que pot pensar el medi, descriure'l, explicar-lo, comprendre'l i, en darrera instància, donar-li sentit. L'home, amb la seva intel·ligència, pot distanciar-se del medi que l'envolta, i fins i tot pot distanciar-se de si mateix, per tal de pensar el medi i per tal de pensar-se a si mateix. L'animal viu de les percepcions que li genera el medi i de les pròpies autopercepcions. L'home també és subjecte de percepcions, però no només això. És també subjecte d'intel·ligència, subjecte d'una manera nova i sofisticada d'acostar-se a la realitat que no s'atura en la constatació experiencial, sinó que s'enlaira fins a la interpretació de la realitat.

La intel·ligència, capacitat i qualitat distintiva de l'ésser humà, porta doncs l'home a interpretar el medi que l'envolta. I aquesta capacitat interpretativa el porta a plantejar-se no només les qüestions més immediates, sobre el medi concret que l'envolta, sinó a plantejar-se també les qüestions més globalitzadores al voltant de la seva existència en aquest medi. Li permet plantejar i raonar hipòtesis de sentit, hipòtesis que haurà de verificar fins a arribar a fer-les pròpies i constituir-les així en tesis, en l'envoltant significatiu del seu viure i del seu pensar concrets.

Podríem dir que la relació de l'home amb el seu medi, en termes d'aproximació intel·lectiva, s'articula en quatre fases per damunt de la simple, però no defugible o menyspreable, percepció. L'home s'atansa⁹ al medi per descriure'l, per explicar-lo, per comprendre'l i, finalment, per donar-li un sentit global. És en aquesta darrera funció de l'aproximació intel·lectiva de l'home al

⁹ Especialment P. LAÍN ENTRALGO, en la seva obra *Idea del hombre* (Barcelona, 1996), articula en aquestes quatre fases l'aproximació de l'home a la realitat: descriure, explicar, comprendre i creure, indicant amb aquesta darrera fase que hi ha un moment interpretatiu de la realitat que és objecte de creença, no de coneixement empíric sotmès a verificació positiva. Caldrà retornar més endavant a aquesta aproximació creient a la realitat, en parlar del caire religiós de totes les resolucions de la religiositat.

seu medi que hem de situar l'experiència religiosa, o la religiositat com ens sembla més adient anomenar-la. La religiositat porta l'home a preguntar-se pel sentit global de les coses, pel sentit global de la seva pròpia existència en el món i en la història. Les preguntes més tòpiques, però no per això menys punyents i vàlides, sinó que tòpiques precisament perquè són indefugibles, sobre l'origen, el destí i el sentit mateix del viure humà, es fan presents a l'home en el seu explorar intel·lectivament l'existència. I en aquest ventall de qüestionaments apareix la hipòtesi del transcendent. Venim d'un ésser transcendent, superior i anterior a nosaltres i del qual d'alguna manera tot depèn? És una qüestió, i una possibilitat, que es fa present a l'esperit humà en l'exercici de les seves capacitats intel·lectuals. Mentre els altres éssers vius simplement viuen, amb més o menys complexitat, l'home assumeix protagonísticament el seu viure: qui sóc, on vaig, d'on vinc, quina relació m'uneix a un eventual destí transcendent emparat per un hipotètic ésser transcendent? No són qüestions gratuïtes, que l'home pugui defugir o plantejar a plaer, sinó qüestions inherents a la intel·lecció de la realitat.

I hem d'afegir, per molt que pesi a Feuerbach, que la mateixa limitació de l'home, la seva mortalitat, la ineludible experiència d'una fragilitat que qüestiona substancialment la seva ambició vital, li plategen la possibilitat de l'Ésser infinit, etern, immortal, omnipotent, d'un ésser en el qual la limitació i la fragilitat humana troben l'última i definitiva explicació. Una altra qüestió serà la afirmació positiva d'aquest ésser transcendent, i les repercussions d'aquesta afirmació en l'autoconsciència de l'home, amb l'amenaça feuerbachiana d'alienació pesant sobre els nostres caps. Però aquesta és una altra qüestió, no menys important però que caldrà afrontar en un moment posterior de l'enfilall de les nostres reflexions. Per ara podem limitar-nos a afirmar la inexorable presència de la qüestió de sentit en la vida dels homes, i l'obertura a la hipòtesi del transcendent que la presència d'aquesta qüestió genera en l'home. Presència d'una qüestió i obertura a una hipòtesi que s'accentuen indubtablement quan l'home es troba davant les experiències frontereres de la seva vida.

Resta doncs el caire essencialístic del que hem anomenat religiositat de l'home. No es tracta de quelcom sobreafegit a l'home, bé sigui per la via de la fugida de l'inquietant rept de viure, o bé com a imposició cultural que es transmet de generació en generació. La religiositat s'arrela en l'ésser mateix de l'home i constitueix, així, una de les seves dimensions essencials. Es tracta ara d'avançar en l'anàlisi de les diverses resolucions d'aquesta religiositat essencial de l'home.

3. LES DIVERSES RESOLUCIONS DE LA RELIGIOSITAT I EL SEU CAIRE "RELIGIÓS"

Fins aquí hem mostrat la religiositat com a dimensió fonamental i inalienable de l'existència humana. L'home és subjecte de religiositat com és subjecte de corporeïtat o d'eticitat, o de qualsevulla altra dimensió essencial de l'ésser humà. Això vol dir que la religiositat, com aquestes altres dimensions essencials, van amb l'home, el constitueixen com a tal, no són fruit d'una opció lliure de l'home, sinó que conformen la seva mateixa identitat d'home. L'home no decideix, o prefereix, la seva religiositat, com no decideix la seva corporeïtat o la seva eticitat. L'home és subjecte corpori, és subjecte ètic i, amb la mateixa força, és subjecte de religiositat.

L'exercici de la llibertat es posa en acta en dotar de contingut aquestes dimensions. Jo puc modelar el meu cos, cuidar-lo o menystenir-lo. L'home pot igualment viure amb criteris ètics de bondat o de maldat, de generositat o de egoisme exacerbats. Amb totes les dimensions de l'ésser humà passa exactament el mateix. L'home les dota de concreció, els confereix caràcter, i totes elles constituïdes en concreció i en caràcter configuren la seva peculiar personalitat, la seva peculiar manera de posar-se en el món i en la vida.

També passa així amb la religiositat. Davant la qüestió última del sentit, davant la hipòtesi del transcendent que embolcalla la vida dels homes i del món, l'home pot posar-s'hi de maneres ben variades. Tipificades donen peu a les conegudes formulacions de teisme, ateisme, agnosticisme i indiferentisme. Caldrà posar-ne en relleu, breument, les característiques de cadascuna. El nostre propòsit, en realitat, és mostrar que totes tenen uns trets comuns, tals que permeten afirmar que totes elles conformen un caire "religiós", malgrat que aquesta denominació es reservi encertadament per a aquella resolució teista de la religiositat que havent estat estudiada pels fenomenòlegs de la religió presenta unes característiques distintives ben definides.

De fet volem començar amb l'indiferentisme. Es tracta d'aquella resolució de la religiositat que evita precisament la resolució en termes de contingut. És la suspensió de judici, no ja metodològica, com en el cas de la fenomenologia i la seva aproximació a la realitat, sinó consistent en el simple defugiment de la qüestió. En realitat, l'indiferentisme suposa la premissa que res no varia en el viure quotidià segons es respongui afirmativament o negativament a la qüestió que planteja la religiositat. És el carpe diem, entès no

ja en el sentit més tradicional d'aprofitar el temps, sinó en el sentit postmodern de viure intensament el temps present sense fer massa cabòries sobre l'esdevenidor. Cert, la religiositat es fa present malgrat tot. En moments puntuals, davant d'esdeveniments potser no desitjats com ara la mort d'algú, l'experiència de fracàs personal, la sensació d'impotència davant la duresa del viure quotidià, el decensís amarg d'un present que sobtadament es gira contra totes les nostres expectatives, la malatia sobtada i cruel, l'envel·liment inevitable. Davant d'aquests esdeveniments es planteja ineluctablement la qüestió religiosa, o qüestió de sentit global. Però aviat s'oblida i tot torna a ser igual que abans. "El més insuportable del dolor –sentenciava Thomas Mann– és que també s'oblida." Els pessics de la religiositat són aleshores irrupcions, sentides incòmodament però no assumides lúcidament, en el viure al dia que tant ens interessa i al qual ens crida com una veu profètica la societat contemporània del consum i del benestar. És necessari anestesiar el pessic, i ràpidament tot torna al seu ordre originari. Deixem enrere els nostres morts, allunyem l'escena de la nostra pròpia i ineluctable mort, oblidem el dol i el fracàs, la impotència o el desencís, i a viure! En realitat, l'indiferentisme religiós se'ns mostra com el que és, com l'anestesiament de la religiositat.¹⁰ Continua essent-hi, però no fa mal.

Una segona resolució de la religiositat consisteix en l'agnosticisme: no podent saber res de l'horitzó en el qual ens ubica la qüestió del sentit, l'agnòstic queda atrapat en la immanència, però hi queda d'una manera perplexa i sovint angoixada, no negant la qüestió religiosa, negant-ne només la possibilitat de la seva resolució. No és una posició còmoda, la de l'agnosticisme. En realitat no nega la qüestió sinó la possibilitat real de fer-li front. L'agnosticisme oscil·la entre el desig de creure i l'exigència de certeses infrangibles per sostenir la nostra fe. L'única certesa que sosté

¹⁰ Resulta significatiu el tractament de la mort en la nostra societat contemporània. Segons PH. ARIES, *El hombre ante la muerte* (Madrid, 1983), el tractament de la mort ha passat en la història occidental per una evolució que partint de la normalitzada acceptació de la mort o "mort domesticada" de l'antiguitat, culmina al nostre temps en l'emmaskarment de la mort o "mort prohibida": ocultació del mort, desplaçament del lloc de la mort a l'hospital, desaparició del dol, sofisticació funerària que tendeix a endolcir l'experiència de la mort. Tot això porta P. LAÍN ENTRALGO a afirmar que "el tabú del sexo, poderoso en la pacata sociedad burguesa y aniquilado en la sociedad actual, ha sido sustituido por el tabú de la muerte, fuerte en nuestros días e inexistente antaño" (*Antropología médica para clínicos*, Barcelona, 1984, p. 476). En realitat es tracta, amb l'experiència de la mort, d'un anestesiament de la punyent qüestió del destí de l'home, qüestió que per si mateixa fa part del que hem anomenat religiositat de l'home.

aquesta actitud és precisament la de la impossibilitat de tenir certes referents a l'absolut, al transcendent. Però, i aquest és un argument molt clàssic, aquesta mateixa certesa topa amb inconvenients: és realment cert que no hi ha certes? Dit amb d'altres termes: a què correspon aquest neguit inquisitiu que constitueix el mateix home, que l'acompanya al llarg de tota la seva existència, que el confronta amb el sentit global de l'existència i el situa davant d'un déu impossible d'accedir-hi? L'agnosticisme fa el seu acte de fe en assumir aquesta radical i angoixant situació de l'existència humana, fa professió d'una fe en la impossibilitat de tenir-ne. És amb tot una posició d'una dignitat infinita.¹¹ Darrere de l'agnosticisme, quan és veritablement viscut, quan no correspon a l'amagatall teòric de la indiferència, hi ha una història de patiment. Afirmant que no es pot demostrar, ni accedir a la certesa de l'existència de l'absolut, ha de reconèixer i suportar també la indemostrabilitat de la seva no existència.

La tercera resolució de la religiositat consisteix en el teisme, en la assumpció de la qüestió del sentit global de l'existència i la seva resolució en l'afirmació del transcendent. Això es dona de moltes maneres, i totes elles componen el mapa de les religions. De religions n'hi ha de molts tipus, des d'aquelles que es consideren religions naturals, els deismes en el sentit més propi del terme, fins a aquelles que es consideren religions positives i que es caracteritzen per respondre no només a la reflexió humana sobre el transcendent, sinó a l'acolliment del mateix transcendent que es manifesta als homes.¹² Deixant de banda el deisme, religió natural que expressa una afirmació racional del transcendent, d'un transcendent que no intervé per a res en les qüestions humanes i que, en definitiva, és resultat i creació de la reflexió dels homes, molt s'han estudiat les diverses religions positives. En totes elles es donen quatre característiques definitòries: el misteri, el sagrat, les mediacions i les actituds religioses.¹³ Expressen les quatre facetes

¹¹ Ressonen al nostre esperit els admirables i dignes versos d'A. MACHADO:

*Amargura
de querer y no poder
creer, creer y creer.*

¹² Ens permetem transcriure la referència que fa P. LAÍN ENTRALGO de l'expressió de BONHOMME, "un deïsta es una especie de hombre que no tiene bastante debilidad para ser cristiano, ni tiene bastante valor para ser ateo" (*El problema de ser cristiano*, p. 40), tot assenyalant que la qüestió és més complexa i digna d'un estudi seriós que, ara, va més enllà de les nostres pretensions i possibilitats.

¹³ Per a un ulterior aprofundiment d'aquestes característiques de les religions fem esment de la magnífica obra de J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid, 1978).

de l'experiència religiosa viscuda positivament. El misteri representa la transcendència, l'ésser anterior i superior a l'home i al cosmos i del qual tot depèn. Les mediacions o hierofanies són les manifestacions d'aquest misteri en el món dels homes, manifestacions a través de les quals el misteri s'identifica i identifica el viure humà en el cosmos i en la història sense però exhaurir-se en cap d'aquestes manifestacions. El concepte de sagrat cobreix totes aquelles realitats intramundanes que l'home vincula al misteri, aquells llocs, coses o persones que estan directament relacionades amb el misteri, i que per això mateix tenen una especial dignitat que les fa significatives de l'experiència religiosa i les enlaira per damunt del seu caire estrictament intramundà. Finalment, les actitud religioses expressen l'especial posició de l'home en la vida i en el món que cada religió sol·licita dels seus creients. Aquests aspectes configuradors de les religions positives permeten ja una primera discriminació entre religió i pseudoreligions, entre l'experiència religiosa i d'altres experiències que n'absorbeixen alguns aspectes però de forma limitada, com ara algunes expressions de la religiositat popular, o la diversitat de moltes formes sectàries d'experiència espiritual.

Finalment, l'última resolució de la religiositat és l'ateisme, la negació no de la qüestió de sentit sinó que aquesta qüestió ens obri a la realitat indiscutible d'un ésser transcendent. És la negació de la transcendència, la reducció a la immanència: tot el sentit de la vida, del món i dels homes s'exhaureix en l'àmbit intrahistòric i intramundà. No hi ha res més que això. En realitat l'ateisme també professa un acte de fe: la creença indemostrable que no hi ha res més que el que tenim al nostre abast visible i tangible. La qüestió del sentit, les experiències frontereres de l'home, s'han de resoldre aleshores en termes mundans. L'ateisme representa l'exigència d'un constructe conceptual que doni raó de les veritables i fondes inquietuds de l'home.

Volem subratllar com totes aquestes resolucions de la religiositat tenen un punt en comú: esdevenen necessàriament creences, impliquen una fe indemostrable que hom ha de professar i justificar.¹⁴ Molt sovint el creient s'ha sentit obligat a justificar la seva

¹⁴ Ens adherim plenament a les observacions de P. LAÍN ENTRALGO sobre la necessitat de les creences en el desplegament de la intel·lecció humana de la realitat: davant les qüestions últimes, l'home no pot més que assumir creences que, si bé han de ser raonables i raonades, en obertura constant a les noves adquisicions del saber i amb vista especialment a rebutjar allò que esdevé irraonable, també han d'assumir el seu revestiment d'aposta de veritat (cfr. *Idea del hombre*, pp. 92-93 i 180-185; *El problema de ser cristiano*, pp. 18-22).

presa de posició, especialment al llarg d'aquest darrer segle i mig: acusat de fideïsta, d'irracional, havia de fer-se un lloc en l'espai del discurs humà sobre l'ésser, la vida i el món. En realitat la posició creient ha viscut acomplexada en un món d'increença, d'afirmació agnòstica o d'anestesiament còmode i aparent indiferència amb relació al transcendent. En realitat la mateixa exigència de justificació, d'explicació, de raonabilitat, afecta totes quatre posicions davant l'experiència religiosa. Totes elles acaben amb una aposta de sentit, amb una confessió militant, amb una creença. Aposta, confessió i creença de la no existència del transcendent, de la impossibilitat d'accedir-hi o de la seva insignificativitat en la marxa de la vida dels homes i del món. L'home no té eines per a accedir a la darrera explicació de les coses d'una manera certa, amb la certesa que està configurada per les nostres metodologies de recerca i de coneixement, empíric o filosòfic. La qüestió religiosa ens porta a un àmbit de qüestionament en el qual no ens podem desentendre de les nostres reflexions racionals, empíriques o metafísiques, però que va més enllà d'aquesta racionalitat. La resposta a l'experiència religiosa, a la religiositat, comporta necessàriament un doble joc, un esforç de raonabilitat i un salt, una aposta. No es tracta de llegir en termes estrictament irracionals el salt en el buit tan estimat per Kierkegaard, però és ben cert que presenta un moment ineludible de resolució de la religiositat. No es tracta tampoc d'utilitzar argumentacions apologeticoutilitaristes en defensa de la religió, com ara el menor risc o el risc més avantatjós: la fe, des d'aquesta perspectiva, seria més raonable que la increença, perquè l'error de la fe no comporta perjudici, mentre que l'error de la increença, el menyspreu del transcendent, sí. Lluny d'aquesta argumentació oportunista, es tracta de donar raó de la resolució de la religiositat, una raó que no s'exhaureix en l'estricta racionalitat sinó que s'inscriu en l'orquestració de raonabilitat i de creença. L'home està cridat a cercar i aportar els màxims arguments a favor de la seva particular resolució de l'experiència religiosa, arguments importants però sempre limitats, que han de tenir el paper de base de partença per a la creença, de trampolí de l'acte de fe. Fe que involucra tant l'ateisme com el teisme, l'indiferentisme o l'agnosticisme.

Aquesta argumentació ens porta al sentit més fort de les nostres reflexions. Si d'una banda hem procurat palesar la inexorable religiositat de tot ésser humà, ara podem afegir que aquesta religiositat es resol sempre en termes de creença, en termes de fe, en termes, tot plegat, d'aposta de sentit, d'opció al més raonable possible per aquell sentit que millor sembla donar resposta a les

grans preguntes, a les preguntes últimes del nostre viure.

4. EL CONCEPTE D'ALIENACIÓ I LA SEVA IMPORTÀNCIA EN L'APROXIMACIÓ AL FET RELIGIÓS

Quan Feuerbach formulà el concepte d'alienació i l'aplicà a la religió en general, i ben especialment al cristianisme, oferia un valuós instrument d'anàlisi que cal recuperar i resituar. En realitat, el concepte d'alienació no es pot aplicar a la religiositat com a dimensió fonamental de l'ésser humà, però sí que es pot aplicar a les seves variades resolucions. I no només a la resolució religiosa, teista, sinó també a totes les altres, a la indiferència, a l'agnosticisme i fins i tot a l'ateisme. En aquest sentit, hem de veure com certament poden donar-se resolucions teistes de la religiositat humana que han de ser discriminades per alienants. Però haurem de veure també com altres resolucions de la religiositat humana, la indiferència religiosa especialment, poden ser tant o més alienants que la més alienant de les resolucions religioses de la religiositat.

El concepte d'alienació expressa la desapropiació del subjecte de quelcom que en si mateix li és propi. En sentit religiós, i sempre segons Feuerbach, l'alienació religiosa consisteix a projectar en un déu inexistent les propietats que en realitat pertanyen a l'home, no considerat individualment, sinó col·lectivament. Així, quan l'home formula i postula un déu immortal, en realitat està desapropiant-se d'una característica que li és pròpia, la immortalitat, i que li és pròpia no a ell com a individu singular, sinó al gènere humà com a subjecte col·lectiu: és el gènere humà el que es perpetua en el temps, no l'individu, i en aquesta perpetuació col·lectiva troba l'individu singular la resposta al seu anhel d'immortalitat. Igualment podríem dir de les altres característiques que la mentalitat religiosa atribueix, segons Feuerbach, al transcendent, a Déu.

En el concepte d'alienació que ens proposa Feuerbach, hi ha dues qüestions que cal distingir curosament. D'una banda, la definició d'alienació. D'altra banda, la seva correcta aplicació a l'home religiós i a les religions en general.

Pel que fa al concepte d'alienació, cal afirmar-ne la correcció. Expressa la irracionalitat d'usurpar a la realitat allò que li pertany, especialment a l'home. Tot allò que constitueix l'home en la seva essència, en la seva identitat indiscutible, no pot ser-li extret indegudament.¹⁵ I en aquest sentit ja hem insinuat, però ara és el

¹⁵ Fem notar la connotació mèdica que ha adquirit, avui, el terme i el concepte

moment d'insistir-hi amb contundència, que la religiositat, en la mesura que constitueix una dimensió essencial de l'ésser humà, no pot ser acusada d'alienant, ni pot ser alienada de l'experiència humana. L'home és subjecte de religiositat, i aquesta religiositat el porta a dotar de contingut la seva obertura al sentit transcendent de la vida. No hi ha alienació en l'afirmació de la fonamental religiositat de l'home ni en l'exigència de la seva resolució. És alienant, en canvi, refutar la validesa d'aquesta dimensió essencial de l'home, impedit-ne una adequada comprensió.

Una altra qüestió és el caire alienant o no de les diverses resolucions de la religiositat. En la mesura que les resolucions de la religiositat impliquin la usurpació, l'expropiació o la claudicació d'aquells trets més característics de l'home per a la seva fonamentalitat, en aquesta mateixa mesura haurem de parlar d'alienació, i d'alienació religiosa. En aquest sentit afirmem immediatament que la més alienant de les resolucions de la religiositat és precisament la indiferència religiosa. En realitat, darrere l'anestesiament de la qüestió de sentit, de la qüestió religiosa, hi ha una fugida, una claudicació davant d'allò que fa part de l'experiència personal de viure. El subjecte indiferent al fet religiós, sord al clam de la seva religiositat, és el subjecte que es pretén satisfet en la societat de l'immediat, però en això mateix profundament alienat, incomplet. Podríem parlar d'una veritable mutilació consentida de l'home que s'amaga darrere l'indiferentisme religiós que inunda la nostra societat occidental? Creiem que cal dir-ho així, tot i afegint que es tracta d'una mutilació que comporta elements religiosos, quasi sacralitzats: en la indiferència religiosa es dona la creença que tot es redueix a l'ara i aquí immediat, que suposa i exigeix l'oblit de tota qüestió tensa de sentit. Ja no es tracta d'una religió alienant, com acusava Feuerbach a les religions positives, sinó d'una alienació religiosa, de la religiosa assumptió de l'alienació sistemàtica de l'home que només en els pessics puntuals de l'experiència religiosa, davant les experiències límit que reclamen sentit, troba la seva incomoditat. Però són pessics que cal ràpidament i indolora arraconar en l'oblit de la consciència.

Pel que fa a les altres resolucions de la fonamental religiositat de l'home, han de ser passades també pel sedàs de l'alienació.

d'alienació. L'alienació mental expressa la manca de plenitud d'aquelles facultats mentals que l'home hauria de tenir normalment. És una derivació correcta, tot i que indica una patologia involuntària, mentre que el concepte feuerbachian d'alienació ens porta a considerar l'exercici conscient i lliure de la voluntat humana en la desaparició d'allò que li pertany, a ell individualment o a altri.

D'entrada cal dir que, encertades o desencertades, assumeixen el repte de la religiositat, afronten les qüestions de sentit i prenen posició. No són alienants en l'assumir la religiositat com una dimensió substancial de l'ésser humà. Ho seran, en tot cas, en la manera concreta de resoldre aquesta religiositat, en la seva peculiar solució de contingut. Aquí és on cal aplicar en la seva vàlua el concepte d'alienació configurat per Feuerbach. En quina mesura aquestes resolucions desapropien l'home d'allò que li és propi, d'allò que li pertany i que ha d'assumir d'una manera responsable? Per a respondre a aquesta interpel·lació caldrà rellegir aquestes resolucions a la llum d'allò que l'home és, per preguntar-se després si cada resolució de la religiositat facilita, dificulta o impedeix la realització més plena d'aquestes característiques essencials de l'ésser humà.

El més propi de l'home és precisament l'exercici de la seva intel·ligència i de la seva llibertat. Ser home significa assumir la pròpia autonomia de pensament i de gestió. Significa endinsar-se irremeiablement en la feixuga i grandiosa tasca de ser l'home que sóc. Ser home amb els altres, a la llum de la història personal i col·lectiva, en un marc sociocultural determinat, però finalment i irrenunciament ser-ho un mateix per si mateix. Es tracta de viure i no de deixar-se viure. En la mesura que les diverses resolucions de la religiositat humana respectin aquesta fonamental característica de l'home ja no són alienants, més enllà de la correcció objectiva de cada una de les resolucions, de la veracitat de la resposta que aporten.¹⁶

Podem parlar aleshores d'ateïsmes alienants i d'ateïsmes no alienants, així com d'agnosticismes i de teïsmes alienants i no alienants. Caldrà rellegir-los tots ells, en la seva concreció, per tal de determinar-ne la correcció en el respecte de l'home. És un exercici important, que ens ha de portar a discriminar entre vàlides resolucions de la religiositat, per molt discutibles que siguin en la seva aportació de continguts conceptuals, i resolucions inadequades a la dignitat de l'home. I es tracta d'un exercici important especialment en l'àmbit de la multiplicitat de propostes religioses que es donen en la nostra societat. El rebuig de tota alienació de l'home ha de ser el criteri que ens permeti distingir entre religions vàlides

¹⁶ "La relación con Dios no es expresión de sometimiento servil o sumisión enfermiza; no humilla a los hombres en su condición de sujetos, sino que los obliga más y más a esta condición existencial frente a sus supremos riesgos: así, la oración fuerza al orante a seguir siendo sujeto y a no declinar su responsabilidad": J.B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad* (Madrid, 1979).

i falses religions o pseudoreligions. Pensem en la crítica que es pot adreçar als fonamentalismes religiosos des d'aquesta perspectiva. Pensem en el rebuig que aquesta òptica ens permet sostenir de tota experiència sectària.

En tot cas hem d'afirmar, conclusivament, dues consideracions cabdals per a l'estudi del fet religiós. En primer lloc el caràcter no alienant, sinó personalitzador, de la religiositat humana. En ella l'home es confronta amb la qüestió del sentit global de l'existència i es mostra obert a l'eventual existència d'un ésser transcendent.

En segon lloc, cal afirmar la validesa del concepte d'alienació per a discriminar entre les diverses resolucions de la religiositat. Només en la mesura de la seva funció personalitzadora, respectuosa de l'autonomia de la persona humana, aquestes resolucions, bé siguin agnòstiques, atees o creients, poden ser assumides en el bagatge cultural de la humanització. Només la indiferència religiosa, tan pròpia dels nostres temps de postmodernitat, pot ser rebutjada com a alienant.

Hem arribat al final del nostre itinerari. I esperem que aquestes reflexions constitueixin una senzilla aportació a la recuperació de l'estudi del fet religiós. Ara però amb una més gran serenitat, amb més fredor, amb menys a prioris ideològics, bé siguin de caire apologetic per part de les diverses confessions religioses, bé siguin de caire crític, en el sentit ideològic, no epistemològic, del terme, per part de les resolucions negatives de la religiositat. Que el nostre món es trobi en un atzucac important de sentit, al llindar del tercer mil.lenni, constitueix una crida a fer-se tranquil.lament, però amb urgència, aquestes preguntes. Esperem que així sigui, en el fructífer diàleg de totes les opinions relativament a això.

Abstract:

Right through the article, the author carries out an anthropological analysis on the religious dimension of the human person, making a distinction between the notions of religiosity and religion.