

## TEOLOGIA DE LA RELIGIÓ (I)

per Josep GIL I RIBAS

Vull abordar el tema de la *religió* i vull fer-ho com a *teòleg*. Però no puc no fer-ho sinó des de dins de la situació concreta que viuen, o pateixen, molts homes i dones del nostre temps i del nostre país: la situació d'*increença*.

No és pas fàcil la descripció del *fet* de la increença, i encara ho és menys, de fàcil, l'intent de copsar-ne les *causes*. Hom ha cercat de fer-ho des de la sociologia, des de la psicologia, des de la història i des de la filosofia, tot proposant diverses claus interpretatives; des de la teologia, difícilment hom s'hi ha arriscat. A més, el fenomen de la increença, des del punt de vista de la sociologia, pot ser descrit de moltes maneres: com a ateisme (i/o agnosticisme), com a irreligió, com a laïcisme, com a lliure pensament racionalista...; i no es tracta simplement de termes sinònims! Si l'ateisme vol ser una justificació racional de la increença, la irreligió reflecteix més aviat les actituds subjectives contràries a la religió; i si el laïcisme (i/o l'anticlericalisme) respon a la pèrdua de rellevància cultural i social de la religió, el lliure pensament expressa o vol expressar la situació pròpia dels no-creients.

Un cop enllestida la primera part d'aquest treball sobre la religió he tingut el privilegi d'escoltar i de llegir les anàlisis que sobre la increença ha fet el professor Josep M. Rovira Belloso<sup>1</sup>. M'ha inte-

---

1. En realitat, són dues les vegades que he escoltat Rovira Belloso, últimament. La primera, en el «XI Encuentro obispos-teólogos», celebrat a Collado Villalba (Madrid), durant els dies 21 i 22 de setembre de 1987, on va parlar del «Quehacer del teólogo y de la Teología en España ante el reto de la increencia» (i on, per cert, el prof. Juan Martín Velasco va parlar de «La increencia en España: análisis y claves de interpretación»). La segona vegada fou en la lliçó inaugural de curs de la Fa-

ressat profundament tot el que diu sobre l'absència, a casa nostra, «d'utilatge cultural per a tractar amb respecte i encert *la dimensió pregona de l'existència*: la que és fronterera amb l'Altre, amb el Vivent que estima»<sup>2</sup>, i sobre l'existència, també a casa nostra, de «la cultura de la Gran Buidor, molt pròxima al nihilisme més teòric dels pensadors de la postmodernitat»<sup>3</sup>. Rovira Belloso m'ha confirmat en els plantejaments prèviament escrits, sobretot pel que fa a la situació de la religió en la modernitat i postmodernitat.

Deia al començament: vull abordar el tema de la religió des de dins de la situació d'increença d'avui, i en tinc un motiu ben concret. La religió, en l'estudi de la qual he esmerçat moltes hores durant els tres darrers anys, mai no ha estat per a mi objecte d'anàlisi de laboratori; és la religió que m'ha sorprès, m'ha entusiasmat i m'ha preocupat, perquè l'he vista, durant la meua estada de deu mesos a Colòmbia, provocadora i contradictòria en la pobresa dels suburbis de Cali, en les riuades de gent al voltant del *Cristo de los Milagros*, en els penjarols ingenus i espectaculars dels autobusos, en el tràfec quotidià i assassí del *basuco* pels carrers bruts i foscos del barri de l'Emilia, a Palmira, i fins i tot en les trobades clandestines amb elements més o menys pròxims a l'M-19; i és també la religió que he vist absent —i allò que és absent ho veus més clar—, gairebé fonedissa, vergonyant i avergonyida, al meu poble del Catllar, on el pagès i el menestral, murrís de sempre, però acollidors, des de fa molt de temps han perdut l'esma de Déu... És la religió que les anomenades «ciències» havien bandejat com un mal somni, i que molts ara no troben enlloc i que fins i tot sembla que n'han perdut l'instint; la religió, identificada amb una moral feixuga que condemna el plaer i la llibertat; la religió que ja no convoca ningú, i que ha esdevingut assumpte privat...

Per a mi la religió és dues coses. D'una banda, és una realitat *viva*, i no sols per als *homines religiosi*, sinó també per als qui no ho són, o creuen no ser-ho, de religiosos. De l'altra, és una realitat on tots *hem posat les mans*: tots, des de l'Església fins a la política,

---

cultat de Teologia de Catalunya, el dia 14 d'octubre del mateix any, llició continguda en el llibre *Fe i cultura al nostre temps*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987.

2. *Fe i cultura* 32.

3. *Fe i cultura* 35. Vegeu l'excurs sobre la cultura de la Gran Buidor, pp. 37-42, i l'excurs sobre el problema de l'Ètica, pp. 47-50.

passant evidentment per la teologia. Perquè, no hi ha dubte, la religió no és neta, sinó bruta, la qual cosa no vol pas dir que la religió embruteixi.

Jo no podia fer altrament. Per a mi mateix, la religió és quelcom que estimo i pateixo, i sovint m'he trobat amb el no-creient que hi ha en mi. No podia fer altrament, però havia de sortir fora, havia de recórrer llargs camins per a seguir les petjades seculars de la religió, per a veure-la enjogassada, seriosa, innocent o sarcàstica en els diversos itineraris de la ment i en el garbuix de les cridaneres places dels mercats.

Jo sé que no és veritat que la religió no sigui enlloc; sé que la religió es troba arreu, tot i que cal reconèixer que els temes religiosos no són pas freqüents —positivament freqüents— en els «mitjans culturals» d'avui dia. Absent o present, a tot arreu, menys en un lloc: en la *reflexió teològica*. O gairebé. I aquesta absència «positiva» m'ha fet pensar i m'ha fet dubtar. He descobert que parlar de la *teologia de la religió* és parlar d'un tema objectivament difícil, i tothom sap que, amb la bona voluntat, mai no n'hi ha prou!

Tanmateix, crec que no he perdut el temps i, si Déu vol, el treball, un cop acabat, podrà convertir-se en un llibre, del qual ara, aquí, ofereixo només la introducció, en forma de tres articles que es publicaran successivament en la Revista Catalana de Teologia. Heus aquí el primer.

### 1. *El marc de la teologia de la religió: la teologia filosòfica*

Deia que la *teologia de la religió* és un tema objectivament difícil; i ho és, de difícil, per moltes raons.

La primera dificultat prové de la mateixa formulació del tema: hom s'adona, si més no, que l'expressió «teologia de la religió» és una expressió extraordinàriament ambigua. De fet, els termes «teologia» i «religió» podrien acostar-se l'un a l'altre de tal manera que esdevinguessin pràcticament sinònims; aquest seria el cas de l'expressió «teologia religiosa», una expressió probablement tautològica.

L'expressió «teologia de la religió» és una expressió relativament moderna, però que té al seu darrere una història complicada; i caldrà fer referència a aquesta història. D'altra banda, cal reconèixer que la distinció real entre els dos termes de l'expressió —«teologia» i «religió»— no ha aconseguit un consens generalitzat, per tal

com ambdós termes es fan servir sovint per a qualificar un mateix àmbit de la realitat i de la reflexió: la *relació amb Déu*. Caldrà, doncs, aprofundir en el sentit de l'expressió «teologia de la religió».

La primera qüestió, òbviament, fa referència al *llenguatge*: és exactament el mateix el «llenguatge teològic» que el «llenguatge religiós»? Podríem estar disposats a acceptar que ambdós llenguatges *parlen del mateix*; però, és veritat que el «discurs teològic» i el «discurs religiós» *volen dir el mateix*? I, si no és així, on és la diferència?

Però l'expressió «teologia de la religió» planteja un altre problema. Wittgenstein parlava de la *teologia com a gramàtica*; volia dir: la «religió» és una forma de vida (*eine Lebensform*) —el «llenguatge religiós» és una forma de vida—, i la «teologia» és la *gramàtica* d'aquest llenguatge (diu de què es tracta)<sup>4</sup>. Però si la teologia solament és això, allò que anomenem «teologia» no seria més aviat «filosofia»?

Vet aquí, doncs, l'objectiu d'aquesta introducció: precisar el màxim possible la diferència i les relacions entre religió, teologia i filosofia.

#### a) «Llenguatge religiós» i «llenguatge teològic»

El «discurs religiós» i el «discurs teològic» són diferents. I una primera aproximació a aquesta diferència podria ser aquesta: el «llenguatge religiós» seria el llenguatge que parlen els creients, i el «llenguatge teològic» seria la reflexió teològica sobre el primer.

Frédéric Ferré anomena el llenguatge religiós «llenguatge de la fe vivent»; i aleshores el llenguatge teològic seria el de la «teologia sistemàtica»<sup>5</sup>, és a dir, un discurs preocupat per conservar la cohe-

4. Cf. Dario ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid, Cristiandad, 1976, pp. 186-187; text original: *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia 1969 (1974).

5. *Le langage religieux a-t-il un sens?*, París, Du Cerf, 1970, prefaci; text original: *Language, Logic and God*, Nova York 1961. «Partout où nous reconterons des mots-à-propos-de-Dieu (théologie), nous les désignerons par l'expression langage théologique. Dans sa généralité, un tel terme est nécessaire pour recouvrir les distinctions que nous pourrions être appelés à faire ultérieurement entre 'langage de la foi vivante' (langage religieux) et 'langage de la théologie académique' (langage systématique)».

rència racional en el respecte a les regles fonamentals d'implicació i d'equivalència que distingeixen aquest llenguatge dels altres.

Això ho reconeix Ferré, però afegeix:

«En revenant une fois encore à ces règles fondamentales qui sont 'données' et dont la fonction à l'intérieur de la théologie systématique est analogue à celle des axiomes et des postulats dans d'autres systèmes déductifs, nous reconnaissons que la structure syntaxique du langage de la théologie académique n'est pas exclusivement régie par des exigences de cohérence. Les axiomes de la théologie sont déterminés par le langage de la foi vivante, dont ils sont l'explication rationnelle. Ils est d'ailleurs fréquent qu'à leur tour les énoncés systématiques se retrouvent, après un certain temps, dans les professions de foi qui règlent le langage de la foi vivante. C'est dans le jeu complexe de ces influences réciproques que se rencontrent les problèmes les plus ardues de la syntaxe théologique»<sup>6</sup>.

Des d'aquesta perspectiva, el «discurs religiós» seria el discurs emprat pel creient, i el «discurs teològic» el discurs emprat pel teòleg, sempre a nivell de llenguatge, d'un llenguatge que és bàsicament el mateix.

Victòria Camps ho concreta d'aquesta manera:

«Convienne mantener la diferencia entre el lenguaje de la fe, por un lado, y, por otro, la teología, que Landon Gilkey define como 'la reflexión sistemática sobre el significado y la validez de las formas simbólicas de una comunidad religiosa dada, desde el punto de vista de alguien que comparte esa fe y la vida de la comunidad religiosa y trata de expresar responsablemente su *ethos* religioso'. La teología, 'reflexión sistemática' sobre el lenguaje de la fe, determina los usos y establece los criterios de validez de su lenguaje objeto. En ese sentido, constituye su 'gramática', hace explícitos los presupuestos que comparte la comunidad de creyentes, formula aquellas creencias y convicciones que ordenan la multiplicidad de lo real, define y fija el significado de los conceptos de acuerdo con una lógica y una inteligibilidad singular. Tales creencias básicas, tematizadas por la teología, no son demostrables dentro del sistema: la gramática del lenguaje se acepta sin más, es trascendental en la medida en que hace posible el significado en general»<sup>7</sup>.

Aquesta primera aproximació a la distinció entre «llenguatge religiós» i «llenguatge teològic» ens porta inexorablement a la qües-

6. *Le Langage* 177-178.

7. *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona 1976, p. 216.

tió més universal sobre el llenguatge. De fet, l'expressió «teologia com a llenguatge» l'hem d'entendre tal com la llegim en les *Investigacions*, de Wittgenstein, i potser tal com pot ser precisada a partir de la lectura del *De la certesa*.

b) *Teologia o filosofia?*

La segona qüestió feia referència a la distinció entre «filosofia» i «teologia», quan ambdues disciplines s'apliquen a l'estudi de la religió.

El que he dit abans sobre els llenguatges de la religió i de la teologia no constitueix encara cap mena de presa de posició; tampoc no ho constituirà el que diré ara sobre la diferència entre «filosofia» i «teologia». Amb tot, cal reconèixer que, a causa de les connotacions de tota mena de la filosofia més o menys cristiana d'Occident, es fa molt difícil d'assenyalar els límits entre ambdues disciplines.

Karl Löwith<sup>8</sup> ens ha proporcionat una anàlisi molt reeixida de les implicacions entre teologia i filosofia; no cal dir que l'autor, un dels crítics de la religió més importants d'avui dia, malda per una emancipació completa de la filosofia respecte de la tradició cristiana, la qual cosa vol dir que la filosofia hauria de ser capaç d'adoptar un nou punt de vista per damunt de la crítica o la defensa d'aquesta tradició: només una filosofia realment «a-tea» podria reformular les relacions home-món, relacions que haurien d'estructurar l'autèntica reflexió teològica.

En efecte, la tradició filosòfica occidental té un gran component teològic, la qual cosa, pel que fa a la filosofia practicada en el context cristià, ha donat com a resultat que la filosofia prengué el caràcter d'una teologia metafísica o d'una metafísica teològica, per tal de justificar filosòficament la fe cristiana. Löwith defineix la filosofia de Hegel com el punt final i culminant de la història de l'apropiació filosòfica de la tradició cristiana per tal d'aconseguir la mediació i la reconciliació entre saber i fe, entre filosofia i teologia.

---

8. El pensament de Löwith es troba bàsicament a *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966, i *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967. Cf. K.-H. WEGER, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 248-250.

Pere Lluís Font proposa «una contraposició una mica simplificada» entre la teologia —que ell entén com a teologia dogmàtica o fonamental— i la filosofia. Segons ell, es podria dir:

«a) que la teologia parla de Déu, és a dir, de l'objecte de la religió, mentre que la filosofia de la religió no parla, almenys directament, de Déu, sinó de la religió mateixa;

b) que la teologia té un objectiu primàriament religiós, mentre que la filosofia de la religió no té un objectiu religiós (ni parareligiós ni antireligiós), sinó que es proposa d'entendre la religió;

c) que la teologia és confessional, és a dir, té el seu criteri darrer en la pròpia tradició religiosa del teòleg, mentre que la filosofia de la religió és aconfessional, és a dir, fa un tractament racional i autònom del fenomen religiós, independentment de la postura religiosa (o antireligiosa, o areligiosa) del filòsof;

d) que la teologia pressuposa la fe, mentre que la filosofia de la religió no parteix d'aquest pressupòsit (com tampoc del pressupòsit contrari)»<sup>9</sup>.

Tot i que l'autor sembla que ha optat per un model determinat de filosofia de la religió, reconeix que no és pas l'únic. D'altra banda, no deixa d'advertir que, si bé, quant als pressupòsits, és impossible de començar de zero, «és clar que, segons com s'entengués la filosofia de la religió, només en podria fer el creient, o bé el no creient; però, en aquest cas, diria que es tracta més aviat de teologia o bé de teologia a repèl». I afegeix: «Queda pendent, per altra part, el tema de l'anomenada 'teologia natural'...».

A Pere Lluís jo li agraeixo la claredat i precisió de la seva proposta. I també que reconegui «la complexitat del tema», la qual cosa l'ha obligat, segons diu, a fer tot un seguit de precisions, sense cap mena d'ànim «per aigualir els termes de la contraposició primera entre teologia i filosofia de la religió». Més endavant, en el seu article, confessa la seva dependència respecte de Duméry; però en aquest punt de la «contraposició» es veu obligat a afegir:

«Malgrat les aparences, aquesta posició no té gran cosa en comú amb l'estratègia 'cartesiana' de distanciament de la teologia, practicada per H. Duméry (*Philosophie de la religion* I, París, P.U.F., 1957, p. VI): les seves posteriors dificultats amb el Sant Ofici mostraren que aquelles precaucions eren tan motivades com inútils.»

9. El text citat es troba en *L'estatut de la filosofia de la religió*, dins *Enrahonar. Quaderns de filosofia* 7 (1981) 13-38.

No és aquest el moment de dir si estic o no estic totalment d'acord amb el punt de vista de Pere Lluís. En aquest moment només voldria dir que potser l'autor no ha tingut prou en compte l'estructura d'una possible *teologia* de la religió.

c) *La teo-onto-logia*

Per tal de fixar millor les diferències entre la teologia i la filosofia, quan ambdues disciplines s'ocupen de la religió, potser no seria del tot inútil fer referència a l'expressió «teologia filosòfica», una expressió que Paul Tillich ha exposat i ha defensat amb molt de coratge i encert.

Certament que la *teologia filosòfica*, entesa com a dialèctica crítica, no esdevé plenament ella mateixa fins que la mateixa norma no és sotmesa a la crítica, és a dir, fins a Kant, quan la crítica mateixa es converteix en quelcom absolut. De la crítica de Kant n'hauríem de parlar més extensament, i ho farem més endavant; en qualsevol cas, però, cal tenir en compte que, si bé la crítica kantiana s'alça per a respondre a la qüestió de la pretensió de validesa de les afirmacions nomològiques i dels conceptes indemostrables empíricament, la seva finalitat última és la d'assegurar la llibertat humana, per tal de fonamentar la responsabilitat i el deure. El Kant de la *Crítica de la raó pura* reconeix a la idea d'allò que és incondicional només el valor d'*idea reguladora* del coneixement, sense contingut de coneixement (la *idea d'absolut* no pot ser objectivada com si es tractés d'un objecte de coneixement); però el mateix Kant, en l'escrit *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, de l'any 1763, havia defensat la *demonstració dels possibles*: allò que existeix és intrínsecament possible, la qual cosa vol dir que cal que hi hagi un fonament necessari i existent d'allò que és possible, fonament que podria definir-se com el «poder ser fonament» de totes les possibilitats existencials.

Amb Kant, doncs, la *teologia filosòfica* inicia un llarg camí, un camí no sempre planer. En els nostres dies, Paul Tillich l'ha qualificada de «qüestió fronterera»<sup>10</sup>. Ara bé, per tal d'aclarir els con-

---

10. Vegeu el concepte de «frontera», en Paul TILlich, *En la frontera. De las obras de Paul Tillich*, Madrid, Studium, 1971, especialment p. 11; és la traducció de la quarta edició alemana, publicada per Evangelisches Verlagswerk, de Stuttgart, amb el mateix títol.



tinguts d'aquesta pretesa *teologia filosòfica*, el punt de partença ha de ser la *teo-onto-logia* que, com diria Heidegger, basteix el pensament metafísic, des de Plató fins a Hegel.

El pensament metafísic clàssic vol ser i vol dir això: l'èsser no és exactament aliò que és, sinó allò que *és intel·ligible*, per tal com *el pensament ho és de l'èsser*; la qual cosa exigeix que en el fons de l'èsser es faci palesa una *essència necessària* que faci possible el pensament, i aquesta *essència és «Déu»*: un «Déu» que, més que ser en el món, és el fonament transcendent del món<sup>11</sup>.

Quan es parla de *teo-onto-logia* hom pensa immediatament amb Aristòtil, i amb raó, perquè fou el primer que, a partir de la mateixa definició de la metafísica<sup>12</sup>, va defensar la necessitat del *motor immòbil* com a *causa final* de totes les coses<sup>13</sup>. És a dir, Aristòtil, treballant amb els materials que li eren disponibles, planteja i resol la gran qüestió del *fonament primer i darrer* de totes les coses, i ho fa des de la seva particular concepció de la reflexió filosòfica<sup>14</sup>.

En efecte, Aristòtil, en la seva *Metafísica*, critica els pensadors anteriors per tal com no saberen emprar el principi de l'immanència i de l'activisme, tot i que els pre-socràtics plantejaren aquesta qüestió en tensió amb les concepcions antropomòrfiques dels déus (mites), tensió que es manifesta en la reserva a anomenar déu el fonament últim, i en la crítica religiosa, una crítica que esdevé, com és el cas de Xenòfanes, d'Heràclit i dels sofistes, relativisme agnòstic.

De fet, la filosofia grega és el resultat d'una evolució que parteix de la història i de la vida i d'una concepció de la història i de la vida carregada d'elements religiosos; des d'Homer fins a l'orffisme<sup>15</sup> les cosmogonies i les teogonies pretenen de descobrir la prehistòria del món, tot afavorint una cosmovisió a-crítica de tipus

11. Cf. Eusebi COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 14-16.

12. Cf. *Metafísica IV*, cap. I. Segons sembla, aquest llibre conté parcialment elements d'allò que es coneix com a «segona metafísica» aristotèlica, de caràcter estrictament ontològic, a diferència de la «primera metafísica» que té un caràcter més teològic (cf. Francisco LARROYO, *Aristóteles. Metafísica. Estudio introductivo, análisis de los libros y revisión del texto*, México, Porrúa, 1983).

13. Cf. *Metafísica XII*, còps. VI-VII. És evident el caràcter «teològic» d'aquest llibre, a excepció del cap. VIII.

14. Cf. LARROYO, *Aristóteles XLVII-XLVIII*.

15. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Gloria. 4. Metafísica Edad Antigua*, Madrid, Encuentro, 1987.

col·lectiu. Però la filosofia pròpiament dita fa acte de presència només quan sorgeix la pregunta sobre la substància originària de les coses, substància que persevera la mateixa malgrat els canvis, i sobre la relació activa entre aquesta substància i les coses particulars: i aquesta fou la gran aportació del grup de pensadors de la ciutat de Milet.

La crítica de Xenòfanes es concentra contra la concepció antropomòrfica de Déu, però tant ell com Parmènides són encara «teòlegs», perquè cerquen una explicació del món sobre la base de la divinitat; fou Zenó el primer que féu el pas del *mite* al *logos* optant a favor del pensament individual-personal, el *logos* que, en el cas d'Heràclit, és la raó del món. Des d'aquest moment, el problema de l'essència del cosmos coneixerà diverses temptatives de solució: el dualisme metafísic d'Anaxàgores, el pluralisme d'Empèdocles, l'atomisme de Leucip i el pitagoreisme.

En aquest procés, que gosaria anomenar de «secularització» del món, actua l'interès per fonamentar la pretensió de validesa, a nivell de coneixement i a nivell de normes i valors, de qualsevol manifestació vital. En aquest sentit, el criticisme dels sofistes i del mateix Sòcrates foren decisius: es passa d'una metafísica de la cosa a la metafísica d'allò que és humà.

També des d'una perspectiva crítica Sòcrates, en establir la primàcia del *daimonion*, denuncia el relativisme agnòstic anterior, fruit d'un coneixement superficial, i fonamenta el discurs filosòfic sobre el convenciment personal: en construir el seu mètode filosòfic sobre l'examen de si mateix, pretén d'obtenir coneixements universalment vertaders; i no cal dir que una de les principals conquestes filosòfiques de Sòcrates fou la d'assegurar l'autenticitat del coneixement individual-personal, però la importància de la seva aportació al procés de la filosofia occidental consisteix principalment en la troballa d'un mètode que servirà per a descobrir i bastir conceptes, sobretot en l'àmbit de la moral.

La filosofia sistemàtica grega maldarà per aconseguir una visió global dels problemes de l'home i del món, a partir d'un principi del qual derivin els filosofemes. I si Demòcrit estableix, com a principi, la matèria, Plató estableix la idea; Plató, amb la seva teoria de les idees, pretén de fer comprensible el coneixement individual-personal.

No és aquest el lloc per a una exposició detallada de l'idealisme

de Plató<sup>16</sup>: a mi m'interessa només de remarcar el caràcter mitològic (i no pas mític) del seu pensament, caràcter que configura de dalt a baix la seva teologia. Faria ben meu el punt de vista de Gerard van der Leeuw quan, en presentar la personalitat del filòsof («los filósofos abren, desde su vivencia, el camino al dominio teórico del mundo, van desde la sede del mundo hacia la sede del poder»), situa Plató entre Hegel i Kant<sup>17</sup>, i escriu:

«Partiendo de un interés humano y de la autocrítica de Sócrates se eleva hasta la contemplación de la belleza divina. Pero el movimiento que lleva hasta esta contemplación no es un camino abierto, ni una necesidad dialéctica; es una lucha, un combate. El lugar propio de la filosofía de Platón se encuentra entre el cielo y la tierra; su idioma más propio no es ni la dialéctica ni la pregunta crítica de Sócrates, sino el mito. Sin embargo, este mito no es la razón irracional con la que empiezan el pensamiento antiguo y el primitivo, sino una *ultima ratio*, nacida de la dialéctica y la crítica. Porque Platón, ciertamente, no es un sistemático en sentido estricto: en sus demostraciones no habla nunca directamente, sino siempre bajo un velo que lo cubre, mientras que él, como Kierkegaard, se escapa siempre bajo el seudónimo. Lo que dice su Sócrates, no es su propia palabra definitiva; sólo se acerca a la verdad última que siempre se escapa y sólo se hace visible a medias en los mitos que el filósofo emplea cuando abandona sus demostraciones.»

Aristòtil segueix, en molts aspectes, el camí iniciat per Plató<sup>18</sup>. Fins i tot en el moment en què arriba a superar el problema capital de la filosofia anterior i aconseguix una concepció de l'ésser que fa possible l'explicació de l'esdevenir des de l'ésser, continua essent «teòleg»: la dualitat ontològica de matèria i forma conté la idea de valor, i Déu, forma pura, és el mòdul de tota mena de valoració: l'ontologia és teo-onto-logia.

16. Vegeu-ne una bona síntesi en LARROYO, *Aristóteles XXXII-XXXVI*.

17. G. van der LEEUW, *Fenomenologia de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 635-636. L'autor escriu: «Para quien considera que el pensamiento teórico está indisolublemente unido a una vivencia de poder dominante, no resulta dudoso que los filósofos pertenezcan a la historia de la religión. Sin embargo, no se trata ahora de la fenomenología de la filosofía, sino simplemente de la forma en que el filósofo introduce, como fundadora, su vivencia de poder en el mundo histórico.»

18. Larroyo remarca, per exemple, el concepte de filosofia i també l'ascendència platònica de la teoria aristotèlica del primer motor; però també explica l'evolució del filòsof, d'acord amb les teories de W. Jaeger i de F. Solmsen (*Aristóteles XLVII-LII*) i d'altres autors. L'última obra citada per Larroyo és *Aristóteles. Dars-tellung und Interpretation seines Denkens*, d'Ingemar DÜRING, de l'any 1966.

És cert que Aristòtil mereix el títol d'autèntic iniciador de la tasca crítica de la filosofia; i ho és, malgrat la sensació de formalisme i d'abstracció que produeixen les seves reflexions, precisament en assenyalar la confrontació de la capacitat cognoscitiva de l'home amb les notícies que proporcionen els sentits.

En el tractat *De l'ànima* escriu (III, 431b 20-432a 5):

«Ara, doncs, bo i recapitulant tot el que hem dit sobre l'ànima, diguem de bell nou que l'ànima és en certa forma tots els éssers: els éssers, en efecte, són sensibles o bé intel·ligibles i el coneixement intel·lectual s'identifica certament d'alguna manera amb els objectes intel·ligibles, igual com la sensació s'identifica amb els objectes sensibles. Cal investigar, nogensmenys, de quina forma s'esdevé això.

Com ja sabem, el coneixement intel·lectual i la sensació es divideixen segons els seus objectes: estan certament en potència si els seus objectes estan en entelèquia. Alhora, la facultat sensorial i la facultat intel·lectual de l'ànima són en potència els seus objectes, és a dir, allò que és intel·ligible i allò que és sensible. És necessari, tanmateix, que aquests objectes siguin les mateixes coses o bé siguin llurs formes. Certament, no són les mateixes coses, car la pedra no es troba dins l'ànima, sinó la seva forma. Per tant, l'ànima és com la mà, ja que la mà és un instrument dels instruments i la ment és una forma de les formes, de la mateixa manera com el sentit és una forma de les qualitats sensibles. Ara: com que, segons que sembla, no existeix cap cosa que existeixi per separat i fora de les magnituds sensibles, els objectes intel·ligibles es troben en les formes sensibles, tant aquells que s'anomenen abstraccions com aquells que constitueixen estats i afeccions de les coses sensibles. Per això, sense sensació no es pot aprendre ni comprendre res i, per la mateixa raó, quan es contempla intel·lectualment, es contempla necessàriament i a la vegada qualque imatge, car les imatges són com sensacions, per bé que sense matèria»<sup>19</sup>.

L'evolució del pensament d'Aristòtil és també evident en psicologia. Si bé al començament defensava clarament un dualisme entre cos i ànima, així com la idea de la reminiscència o la fe en una vida personal després de la mort, més tard, en la *Física* reconeix la mútua dependència entre ambdues realitats. Ara, en el tractat *De l'ànima* s'esborra qualsevol dualisme i s'arriba a la idea d'una fusió substancial entre ànima i cos: l'ànima esdevé l'*entelèquia* de l'ésser vivent. L'ànima és el mateix que principi de vida; i malgrat que l'ànima no és el cos, tampoc no es pot separar del cos per tal com

19. Segueixo *Aristòtil. Psicologia*. Trad. de Joan Leita. Edició a cura d'Eusebi Colomer, Barcelona, Laia, 1981.

n'és l'*acte*. Per això mateix, l'ànima tampoc no té activitats exclusives.

La psicologia d'Aristòtil es fonamenta en la metafísica. En un procés ascendent, l'Estagirita descriu les diferents funcions de l'ànima dels éssers vivents, i en arribar a l'home confessa l'existència d'un element nou, la ment, la funció de la qual és «fer» intel·ligibles les coses intel·ligibles. I Aristòtil no fa res més que aplicar a la psicologia la mateixa reflexió que l'havia portat a la constatació de l'existència del Primer Motor. És la «ment activa», «a la qual correspon el fet de produir» totes les coses pensables, una ment que «és separable, impassible i exempta de barreja, per tal com a la seva substància pertany el fet de ser un acte... Un cop separada, efectivament, únicament és allò que és ella en realitat, de manera que només això és immortal i etern» (III, 430a 15-20).

La referència al concepte metafísic del Primer Motor és evident, com a causalitat final, en virtut de la tensió acte-potència. Heus aquí, altra vegada, la *teo-onto-logia* aristotèlica. Però és aquesta la veritable «teologia filosòfica» d'Aristòtil?

Jo aconsellaria, en aquest punt, la lectura de *Platonslehre von der Wahrheit*, de Heidegger. Tinc al davant la lectura que, d'aquesta obra, n'ha fet Theodor W. Adorno; em refereixo al títol *Mitología del ser*, que no em resisteixo a citar:

«La única forma de que lo óntico no moleste a la ontología es que se le asemeje. La prioridad de la ontología sobre la diferencia ontológica se basa en una subrepción: 'Pero aquí no se trata de una contraposición de *existentia* y *essentia*, porque estas dos determinaciones metafísicas del ser, mucho menos aún su relación, no se han puesto en cuestión'. Esto que supuestamente precede a la diferencia ontológica cae en Heidegger del lado de la esencia, pese a todas las protestas en contrario... Otro *passus* del ensayo sobre Platón lo pone bien de manifiesto, desviando la cuestión de la existencia de esta misma y convirtiéndola en pregunta por la esencia... El todavía-no-ahí a que es remitida la antítesis de esencia y existencia no es una arbitraria metáfora temporal para algo que está fuera del tiempo. En realidad es pensamiento arcaico, y antes con mucho que el de los eleatas, el del hilozoísmo jonio; por algo se mezclan confusamente esencia y existencia en los escasos filosofemas que se nos han conservado de éstos. Desde Parménides, que tuvo que separar pensamiento y ser para poder identificarlos, hasta Aristóteles, la tarea y el esfuerzo de la metafísica antigua consistió en sacar a pulso la separación. Desmitologizar es separar; el mito, la unidad capciosa de lo que aún no ha sido separado. Si Heidegger se siente obligado a defender el privilegio del ser condenando el trabajo

crítico del concepto como la historia de una decadencia, el motivo no es otro que la mágica extraterritorialidad de un ser errante entre la esencia y el hecho, que se enzarzó en la red de los conceptos cuando los principios primigenios, incapaces de explicar el mundo, se escindieron. ¿Cómo va la filosofía a adoptar una perspectiva histórica —desde fuera de la historia— y obedecer simultáneamente a una historia ontologizada en forma de existencia? Pero así como los renacimientos religiosos actuales se dejan inspirar no por la verdad de sus doctrinas, sino por la filosofía según la cual estaría bien tener una religión, Heidegger se declara antiintelectualista por necesidad sistemática y por necesidad filosófica antifilosófica. La historia del pensamiento es, hasta donde alcanza la vista, dialéctica de la ilustración, y Heidegger es lo suficientemente decidido como para no detenerse en una de sus etapas, por más que quizá haya sentido la tentación en su juventud... Heidegger extiende sus brazos en busca del mito. Pero tampoco el suyo puede abandonar su siglo; la historia lo ha desenmascarado como ilusión, que se delata manifiestamente en la incompatibilidad total del mito con la configuración racionalizada de la realidad; no hay conciencia que pueda independizarse de ésta. La conciencia se pasa de la raya creyéndose capaz de una situación mitológica, que le es ajena. Junto con el concepto del ser se presenta en Heidegger la idea mítica del destino: 'El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser'. Mítica es la celebración del absurdo como sentido, la repetición ritual de conexiones naturales por medio de actos simbólicos, como si con ello se convirtieran en algo sobrenatural. Categorías como la angustia, cuya perennidad por de pronto no debe ser afirmada, son transfiguradas en constitutivos del ser en cuanto tal, y situados antes y por encima de toda existencia como su *a priori*. Ellas se instalan precisamente como el 'sentido', que en el presente estado histórico es imposible nombrar positiva e inmediatamente. Al absurdo se le confiere sentido, haciendo que el sentido del ser se manifieste precisamente como la forma de su reflejo, la mera existencia»<sup>20</sup>.

La cita ultrapassa àmpliament l'objecte i el moment actual d'aquesta reflexió, però és suficientment il·lustradora d'un estat de coses que ja hem insinuat anteriorment: l'existència d'una *teonto-logia* «fins a» Heidegger; d'altra banda, em permeto de no emetre cap mena de judici, per ara, sobre els conceptes explícitament expressats en el text i sobre els que hi són implícitament.

No crec que el P. Colomer estigui gaire en desacord amb la tesi que intento de presentar: una opinió, la del P. Colomer, que espero de poder constatar quan publiqui la continuació dels dos volums

20. Theodor W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 121-122.

ja consignats<sup>21</sup>. Al meu entendre, la frontera de la *teo-onto-logia* la va marcar Nietzsche; i amb ell i després d'ell ja no és possible el somni de la modernitat: la subjectivitat. Però aquest és un assumpte que, ara com ara, no ens interessa.

d) *De la teo-onto-logia a la teologia filosòfica*

Hom m'ha de permetre que hi insisteixi. La tradició socràtica entén la filosofia com a recerca apassionada de la veritat, la qual cosa fa que la filosofia esdevingui crítica de la tradició i de l'autoritat que cerca validesa sense legitimació, i crítica dels costums que s'imposen òbviament: i és així com neix la teologia filosòfica com a crítica de la religió. Però, aleshores, la filosofia esdevé succedani de la religió. Les diverses escoles filosòfiques cerquen el sentit de la vida humana. I una i altra vegada la crítica que practiquen s'estavella contra la necessitat metafísica d'una norma per a la mateixa crítica, una norma que, per als estoics, de la tradició dialèctica dels quals procedeix la crítica com a concepte fix, és la raó universal divina, que fa que els homes necessitin la religió.

La *theoria* aristotèlica, és a dir, la investigació del fonament darrer de l'ésser —tot allò que Aristòtil anomena física, metafísica i filosofia primera o teologia— no és encara *reflexió crítica*. La crítica pròpiament dita s'esdevé quan l'intel·lecte es dirigeix a un objecte de la *praxis* i de la *poíesis* i *téchne*: vull dir, quan s'estableix la diferència entre allò que és i allò que ha de ser.

Vull dir que quan Aristòtil, a partir de la seva definició de filosofia com a ciència teòrica de la veritat, emprèn la tasca de refutar els errors dels filòsofs anteriors, encara no fa autèntica crítica: fa «teoria», tal com expressament afirma en el llibre sisè de la *Metafísica*. I la teologia aristotèlica pertany clarament a aquest camp de la reflexió filosòfica.

És cert que l'activitat filosòfica per excel·lència sorgeix com a exigència de justificació racional de les dades examinades i comprovades; els diàlegs platònics, especialment els del primer i segon període, presenten Sòcrates com l'exemple vivent de la crítica filosòfica: l'*Apologia* consisteix a qüestionar l'acció òbvia i aparentment recta dels altres, dels polítics, dels poetes, dels artesans, i el

21. Cf. *El pensamiento alemán* 10-11.

*Sofista* entén la filosofia com a *diakritikè téchne*; i Aristòtil afirma sense embuts la «capacitat crítica» del pensament i de la sensació (cf. *De l'an* III, 432a 15-17). Però és això «teologia filosòfica»?

Busquem la resposta a aquesta pregunta per un altre cantó. Tillich es pregunta si l'expressió «teologia filosòfica» té algun sentit objectiu, i reconeix d'entrada que el «sobrenaturalisme teològic» refusarà aquesta expressió com un concepte contradictori i com una traïció a la teologia.

Segons Tillich l'expressió «teologia filosòfica» fa referència a una teologia que té caràcter filosòfic, la qual cosa vol dir que hi ha una teologia que no té aquest caràcter: probablement la teologia anomenada «kerigmàtica»; i escriu:

«La tensión y la recíproca fructificación entre estos dos tipos se ha revelado como uno de los hechos más importantes y trascendentales en toda la historia del pensamiento cristiano. La lucha de los tradicionalistas de la Iglesia primitiva contra la reinante cristología del logos, la disputa entre los místicos y los dialécticos en la baja Edad Media, entre los reformadores y los escolásticos aristotélicos, la ofensiva de los ritschlianos a la teología especulativa y la de los barthianos a una filosofía de la religión; son consecuencias de la existencia de una teología filosófica, no querigmática, y otra querigmática. Esta dualidad es natural. Se encuentra ya en la palabra 'teología': la palabra 'teo' alude al *kerygma* en el que Dios se manifiesta, y 'logia' alude a la tendencia de la razón a recibir este mensaje. Significa, además, que la teología querigmática y la filosófica se necesitan mutuamente. Nunca existió una teología querigmática que no aplicara conceptos y métodos filosóficos. Y nunca existió una teología filosófica, en tanto mereciera el nombre de 'teología', que no tratara de explicar el contenido del mensaje. Por eso el ideal teológico es la unidad perfecta de los dos tipos, un ideal que sólo consiguieron los mejores teólogos, y aun éstos de una manera sólo aproximada. El hecho de que toda creación humana tenga sus límites típicos hace deseable que las facultades teológicas posean un representante de la teología querigmática y otro de la teología filosófica, llámese a esta última apologética, teología especulativa, filosofía cristiana de la religión o teología filosófica. La Iglesia no puede pasarse sin ninguno de estos dos tipos»<sup>22</sup>.

22. *En la frontera* 160-161. L'autor creu que la resposta a la qüestió sobre la legitimitat de l'expressió es troba continguda dins la resposta al problema de la relació entre filosofia i teologia; i afegeix: «Después de por lo menos dos mil años de raciocinio dedicado a la solución de este problema, no es fácil ofrecer una nueva solución. No obstante, ha de intentarse una y otra vez en cada generación, mientras haya teología, pues la cuestión de la correspondencia entre filosofía y teología es, después de todo, la cuestión de la esencia de la teología.»



La defensa aferrissada que fa Tillich de la teologia filosòfica planteja molts interrogants; però, en el fons, l'expressió, tal com ell l'entén, es fonamenta en el convenciment del *caràcter científic* de la teologia.

Gottlieb Söhngen ha fet una exposició ben detallada<sup>23</sup> de les apories, reals o aparents, d'una pretesa teologia científica, una exposició que recull les objeccions de la filosofia, de la ciència i àdhuc de la teologia kerigmàtica. Tanmateix el vertader *punctum saliens* és el de la diferència entre un pressupòsit filosòfic i un pressupòsit teològic-dogmàtic, una diferència que passa, en el cas de la teologia, per la indiscutibilitat del mateix dogma.

Però, dit això, Söhngen afirma no tan sols el dret dels filòsofs a fer teologia, sinó també el dret d'una *filosofia dels teòlegs*, una filosofia al servei de la teologia com a *ciència de la fe*; i en aquest moment escriu:

«Es preciso completar nuestras reflexiones sobre el *usus philosophiae* distinguiendo y contraponiendo un triple uso de la filosofía: el *usus philosophicus*, o filosofar por razón de la filosofía; el *usus theologicus*, o filosofar al servicio de la teología como ciencia de la fe, y, finalmente, el *usus cosmicus*, o (para decirlo con Kant) filosofía no según el concepto (científico) de la escuela, sino según un concepto (sapiente) del mundo (metafísica como situación o postura natural del hombre en cuanto ciudadano del mundo...).

Preguntémonos brevemente si al *usus theologicus* de la filosofía, al empleo de la filosofía para fines de especulación teológica, no se le podría añadir todavía un cuarto *usus philosophicus* de la teología, una utilización de la teología para fines de especulación filosófica. En todo caso, si se quiere utilizar filosóficamente la teología, debe tratarse de un verdadero uso filosófico, es decir adogmático, de esta teología en la filosofía. Con todo, en la mayoría de los casos, un filósofo teologizante ofrecerá un espectáculo poco agradable, pues no revelará un auténtico estilo filosófico ni un auténtico estilo teológico, sino más bien una pérdida de disciplina intelectual. Si estos semipensadores no llegan a un filosofar estricto y puro, su labor teológica no hará sino encubrir una deficiencia de rigor mental.»

Söhngen va més enllà i fa uns precisos i preciosos acotaments als principis dogmàtics de la teologia: els dogmes eclesiàstics són autèntics pressupòsits dogmàtics de la teologia com a *ciència de la fe* i actuen com a principis constitutius a partir dels quals s'han d'es-

23. Vegeu el seu article dins *Mysterium Salutis* II/2, pp. 1030ss.

estructurar els camps objectius de la teologia i en els quals les afirmacions teològiques han de trobar els primers i darrers fonaments de verificació; i afegeix:

«Sería arriesgado, hablando desde una perspectiva científico-teórica, ver en los presupuestos dogmáticos sólo una especie de principios ideológicos o de elementos para una visión del mundo. Un filósofo puede entender los dogmas eclesiásticos en este sentido dentro de los límites de su filosofía y hablar de una visión cristiana del mundo. En esta perspectiva puede estar perfectamente justificada una cátedra de visión cristiana (católica o protestante) del mundo en la facultad de filosofía. Pero en sentido específico teológico..., un dogma es, por su misma esencia, algo distinto y algo más que una idea constitutiva de una visión del mundo. La auténtica esencia teológica de la teología como ciencia de la fe no consiste en ofrecer una determinada visión del mundo entre las restantes visiones. Una cátedra de teología (sobre todo para un especialista clásico) no debe ser equiparada, en cuanto tal, a una cátedra de visión cristiana del mundo, por muy importante que esta cátedra pueda ser —objetiva y personalmente— para la filosofía, y aun para la teología, precisamente dentro de un 'Studium univervsale'.»

Fins aquí Söhngen; el seu punt de vista, tot i que explicita (i fins i tot corregeix) el de Tillich, no diria que resol la qüestió que ens hem plantejat, o no la resol del tot. Una cosa és dir que el raonament filosòfic és necessari en el discurs teològic i una altra dir que això és la «teologia filosòfica». L'ombra de la filosofia kantiana planeja damunt l'expressió i la bloqueja desmesuradament: l'ombra d'una *teo-onto-logia*, en la qual el «teo», tot i haver canviat de signe i de categoria, continua essent el fonament del discurs filosòfic; i també hi planeja l'ombra de la filosofia hegeliana, la filosofia, vull dir, marcadament reduccionista del *Glauben und Wissen*<sup>24</sup>.

---

24. Colomer escriu: «Dios ya no es la frase metafísica originaria, y si por un momento parece que vuelve a serlo en Hegel, lo será dentro de una esencial ambigüedad en la que no se sabe últimamente quién es quién en el acto dialéctico que enlaza la autoconciencia del hombre con la autoconciencia de Dios. Heidegger no anda desencaminado al subrayar la relación existente entre el anuncio nietzscheano de la 'muerte de Dios' y la lógica interna del pensamiento moderno. En su opinión, en la moderna filosofía del sujeto, el lugar que metafísicamente pertenece a Dios, el que corresponde a la creación y conservación del ente creado, este lugar permanece vacío. El hombre no ocupa, pues, aquel lugar. El hombre no podría ocupar nunca el lugar de Dios. Sucede, sin embargo, que aquel lugar es substituido por otro, el correspondiente a otra fundamentación del ente, no en tanto creado, sino en tanto que conocido por el hombre. Este nuevo lugar y esta nueva fundamentación del ente en su ser no es otra cosa que la subjetividad del sujeto» (*El pensamiento ale-*

Kant i Hegel, sempre els mateixos; n'haurem de parlar molt més encara. Però, per ara, voldria dir només això: que qui sap si l'expressió «teologia filosòfica» podria ser definitivament alliberada de qualsevol bloqueig si s'encaminés cap a un nivell de comprensió que, més o menys, coincidiria amb l'encara *non-nata* «teologia de la religió»!

e) *Confrontació entre filosofia i teologia*

La polivalència del mot «teologia» no permet de parlar d'un únic discurs teològic, això és cert. Deixant de costat la diferència entre discurs *sobre* Déu i discurs *de* Déu (= a partir de la paraula de Déu), hi ha certament un discurs teològic que té com a objecte l'acte religiós. D'aquest discurs teològic —estricteament teològic: és a dir, des de pressupòsits dogmàtics— n'he fet, com he dit abans, l'objectiu de la meua recerca, per tal d'analitzar i judicar, a partir de la conducta personal i comunitària dels creients, el mateix acte religiós.

En aquest camp de la investigació de la religió, la filosofia i la teologia no poden deixar de sentir-se, si més no, «vigilades» l'una per l'altra. I no crec que la confrontació entre filosofia i teologia pugui resoldre's sobre la base d'un repartiment de papers, com és ara aquest: la recerca de l'explicació de l'acte religiós des d'una reelaboració mental de l'experiència comuna (teologia per via filosòfica) i la investigació dels continguts religiosos acceptats d'una manera personal en la fe religiosa (teologia per via positiva).

Tillich ha posat en relleu aquesta confrontació entre filosofia i teologia<sup>25</sup> i ha assenyalat els dos criteris formals que, segons ell,

---

*mán* 18-19). Voldria remarcar el que diu en la nota 16, en parlar de la subjectivitat moderna: «Acentos antisubjetivistas se encuentran, por otra parte, en el pensamiento de Husserl y Heidegger, aunque dentro de su peculiar marco fenomenológico y por ende pre-metafísico. Nietzsche, por su parte, apunta ya el tema de la 'destrucción' del sujeto, que hoy se ha convertido en el *dernier cri* de los círculos filosóficos más vanguardistas. Pese a todo, no creemos que pueda decirse sin más que la evolución del pensamiento europeo ha dejado atrás el principio moderno de la subjetividad. De ser así la filosofía habría pasado verdaderamente de la modernidad a la hoy tan decantada 'postmodernidad'» (p. 23).

25. Cf. Paul TILlich, *Teología sistemática I*, Salamanca, Sígueme, 1981, pp. 23-24. L'autor afegeix: «La teología pretende ser un campo particular de conocimiento, someter a estudio un objeto también particular y hacer uso, para ello, de un método asimismo particular. Tal pretensión sitúa al teólogo en la obligación de dar cuenta de cómo relaciona la teología con las otras formas de conocimiento»; i en

han de regir qualsevol empresa teològica: «Només són teològiques les proposicions que tracten d'un objecte en quant pot convertir-se per a nosaltres en objecte de preocupació última»; «només són teològiques les proposicions que tracten d'un objecte en quant pot convertir-se per a nosaltres en una qüestió de ser o no ser».

La confrontació es dona també, segons aquest autor, entre el filòsof de la religió i el teòleg: el primer vol romandre abstracte i general en els seus conceptes, uns conceptes que crea amb pretensió d'una validesa universal; el teòleg és conscientment i intencionada específic i concret: reivindica la validesa universal del missatge cristià malgrat el seu caràcter concret i particular, accentua la seva irrepetible unitat i entra en el cercle teològic com a membre de l'Església cristiana per tal de realitzar una de les funcions essencials de l'Església, és a dir, la seva auto-interpretació teològica. El teòleg «científic» vol ser més que un filòsof de la religió, però no considera el cristianisme com una mena d'exemple de la religió; accepta el contingut del cercle teològic com la seva *preocupació última* tot i que més d'una vegada senti la temptació d'atacar-lo i de rebutjar-lo.

En realitat, la confrontació entre filosofia i teologia no pot ser plantejada sobre la base d'una *filosofia cristiana* (la qual no deixaria de ser una teologia *aplicada*, per tal com seria una absolutització indeguda d'una filosofia característica d'una determinada època històrica), ni sobre la base de la reducció de la filosofia a la teologia (Hegel), ni sobre la base de la filosofia clàssica identificada amb la metafísica, sinó més aviat sobre la base de l'*aporia metafísica*, la qual no és certament una assegurança de la fe, però tampoc no és una legitimació de l'ateisme o del nihilisme; no podem oblidar que la teologia necessita aquesta aporia, per tal com una *certitudo metodologica* destruiria definitivament la llibertat necessària per a la investigació (Söhnngen).

Hem esmentat la qüestió de la *filosofia cristiana*, que va sorgir de la religió cristiana com una summa de la filosofia grega i d'elements cristians, una filosofia que identifica el principi filosòfic i el principi religiós; i sabem prou bé les grans aportacions del cristia-

---

parlar de la teologia i les ciències afirma: «la cuestión acerca de la relación que guarda la teología con las ciencias particulares se confunde con la cuestión acerca de la relación que existe entre la teología y la filosofía» (p. 34).

nisme a la filosofia: el seu *caràcter existencial*, la idea de la *creació* amb la consegüent consciència de *dependència* i el concepte de *Déu personal*<sup>26</sup>. En aquest sentit, la *filosofia cristiana* va significar una autèntica revolució en l'anomenada «teologia natural» i en la seva pretensió de racionalitat (possibilitat del coneixement racional de Déu, definició de Déu com l'*Ipsum Esse Subsistens*, etc.).

Sigui quina sigui la valoració d'aquesta *filosofia cristiana*, el cert és que la filosofia moderna ha accentuat el seu caràcter laic: s'allibera de la seva condició de servidora de la religió. Descartes separa el Déu de la religió del Déu de la filosofia, al qual defineix com a *causa sui*<sup>27</sup>; Malebranche, preocupat per recuperar la perduda unitat, proposa el concepte d'un *Déu essencialitzat*, que esdevé finalment diferent del Déu de la religió: ell, i també Leibniz, fan de Déu una essència necessàriament existent i immanent al coneixement humà. Però, en qualsevol cas, fins aquí el Déu de la filosofia és un Déu d'arrels cristianes. Spinoza secularitza plenament Déu i el transforma en la *natura naturans*, un Déu irreconciliable amb la religió. Després, els deismes anglès i francès, amb la negació de les religions positives, obriran el camí de la *teologia racional*, incompatible amb la *teologia revelada*<sup>28</sup>.

Eudald Forment comenta:

«Heidegger ha caracterizado a esta teología racionalista como una 'ontoteología'. Con este término, tomado de Kant, indica Heidegger que la teología occidental, es decir, la teología racionalista, ha sido onto-teo-lógica, porque para explicar al ente en cuanto ente (objeto de la Ontología) siempre recurre al fundamentarlo a un Ente Supremo, a Dios (objeto de la Teología natural). Por tanto, en un mismo desarrollo se estudia al mundo y al fundamento divino de éste, y así, Dios aparece como un ente más...

Indica Heidegger que, de este modo, en la metafísica occidental se han tomado conceptos propios de la mente humana, por ejemplo, sustancia, idea, etc., como siendo Dios mismo. Con esta explicación humana de Dios se obtiene un Dios antropológico, un Dios explicado a la manera de ser del hombre. Por esto, 'a este Dios el hombre ni le puede orar, ni ofrecerle

26. Vegeu E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona, PPU, 1986, pp. 62-65. L'autor dedica les pp. 65-103 a la gènesi de la filosofia cristiana, a partir de sant Agustí; i fa més endavant una defensa aferrissada de la *philosophia perennis* de sant Tomàs (pp. 105-186).

27. Forment inclou aquest tema a l'interior del capítol que anomena: «Dios en la ontoteología» (pp. 187-245).

28. Cf. FORMENT, *El problema de Dios* 204-238.

sacrificios. Ante la Causa sui el hombre ni puede caer de rodillas por temor, ni ante este Dios puede cantar y danzar'.

Es más, desde esta perspectiva, en la metafísica ontoteológica, implícitamente se da ya la 'muerte de Dios' y una idolatría, porque se da el nombre de Dios a lo que no es Dios, y con ello, se niega la libertad divina y la dependencia a Dios del universo creado. Correlativamente, con la inmanentización de lo divino, el hombre se autodivinizará, ya no necesitará de la libertad y gratitud de la salvación por parte de Dios.»<sup>29</sup>.

Tornem, però, a Tillich. Segons Tillich, no existeix una teologia fora del cristianisme o, millor dit, la *idea de teologia* resta plenament realitzada en la teologia cristiana, sempre partint de la base que la teologia (el *logos* o discurs raonat sobre el *theos*) és la companya inseparable de la religió<sup>30</sup>. Aleshores, la relació entre la filosofia i la teologia depèn de què s'entén per filosofia i per teologia. I Tillich entén per filosofia «l'actitud cognoscitiva davant la realitat en la qual la realitat com a tal és l'objecte de coneixement» (la filosofia planteja necessàriament la qüestió de la realitat com un tot, la qüestió de l'estructura de l'ésser; per la qual cosa la filosofia és, per definició, crítica, per tal com opera una separació entre els diversos materials de l'experiència); i entén per teologia la reflexió sobre allò que ens «preocupa últimament» (*ultimate concern*), per la qual cosa la teologia no pot defugir el problema de l'ésser, no menys de com no pot defugir-lo la filosofia.

Ara bé, per tal de respondre a la pregunta sobre la relació que

---

29. *El problema de Dios* 194-196. Quant a Heidegger, cf. J. PELEGRÍ VALLS, *El problema de Dios en el filosofar de Martín Heidegger*, Barcelona, FTB, 1969.

30. Tillich creu que la doctrina del Logos com a doctrina de la identitat d'allò que és absolutament concret i absolutament universal no és una doctrina teològica qualsevol, sinó que és l'únic fonament possible d'una teologia cristiana que vol ser la teologia; i afegeix: «No fue un interés cosmológico (Harnack), sino una cuestión de vida o muerte para la primitiva Iglesia lo que la indujo a utilizar la doctrina estoico-filónica del *logos* para expresar la significación universal del acontecimiento 'Jesús el Cristo'. Al hacerlo así, la Iglesia proclamaba su fe en la victoria de Cristo sobre los poderes demoniaco-naturales que constituyen el politeísmo e impiden la salvación. Por esta razón, la Iglesia luchó desesperadamente contra el arrianismo que intentaba convertir a Cristo en uno de los poderes cósmicos, aunque fuese el más alto, y así lo despojaba tanto de su absoluta universalidad (es menos que Dios) como de su absoluta concreción (es más que hombre). El Jesús semidiós de la teología arriana no es ni lo bastante universal ni lo bastante concreto para ser el fundamento de la teología cristiana. Es obvio que estos argumentos no prueban la afirmación de fe según la cual el Logos se hizo carne en Jesucristo. Pero muestran que, si se la acepta, la teología cristiana posee un fundamento que trasciende infinitamente los fundamentos de todo lo que, en la historia de la religión, pudiera considerarse como una 'teología'» (*Teología* 23-24).

existeix entre el problema ontològic, suscitat pel filòsof, i el problema ontològic, suscitat pel teòleg, Tillich fa aquesta proposició:

«La filosofía y la teología se plantean la cuestión del ser. Pero la formulan desde distintas perspectivas. La filosofía se ocupa de la estructura del ser en sí mismo; la teología, en cambio, se ocupa de lo que significa el ser para nosotros. A partir de esta diferencia se dan tendencias convergentes y divergentes en la relación que media entre teología y filosofía»<sup>31</sup>.

M'estalvio de descriure aquestes «divergències i convergències». I Tillich es pregunta: És inevitable el conflicte entre teologia i filosofia?; i respon:

«Un conflicto presupone una base común sobre la que se pueda luchar. Pero no existe tal base común entre la teología y la filosofía. Si el teólogo y el filósofo se combaten, lo hacen o bien sobre una base filosófica o bien sobre una base teológica. La base filosófica es el análisis ontológico de la estructura del ser. Si el teólogo necesita este análisis, o lo ha de tomar de un filósofo o ha de convertirse él mismo en filósofo... Los conflictos a nivel filosófico son conflictos entre dos filósofos, de los que, en tal caso, uno es teólogo; pero no son conflictos entre la teología y la filosofía.

Sin embargo, el conflicto estalla a menudo a nivel teológico. El teólogo subyacente en el filósofo lucha contra el teólogo declarado. Esta situación es más frecuente de lo que suponen la mayoría de los filósofos. Como éstos han desarrollado sus conceptos con la sincera intención de obedecer al *logos* universal, son reacios a reconocer los elementos existenciales condicionados de sus sistemas. Creen que tales elementos, si por una parte colorean e imprimen una orientación a su labor creadora, disminuyen por otra parte su valor de verdad. En tal situación, el teólogo tiene que romper la resistencia que el filósofo opone a un análisis teológico de sus ideas. Puede lograrlo recurriendo a la historia de la filosofía... Darse cuenta de esta situación es, al mismo tiempo, darse cuenta del hecho de que dos filósofos, uno de los cuales es asimismo teólogo, pueden combatirse mutuamente, y dos teólogos, uno de los cuales es asimismo filósofo, pueden combatirse mutuamente; pero es totalmente imposible que surja un conflicto entre la teología y la filosofía, porque no existe una base común que

---

31. *Teología*, 38-39. Tillich opina que la dificultat del problema sobre la relació entre teologia i filosofia radica en gran part en el fet que no existeix una definició de la filosofia universalment acceptada; i proposa la següent: «aquella actitud cognoscitiva frente a la realidad en la que la realidad como tal es el objeto de conocimiento». La realitat, en aquest cas, és l'estructura que fa que la realitat sigui un tot i, per tant, que investigar la realitat sigui investigar les estructures, les categories i els conceptes que es donen per suposats en l'encontre cognoscitiu amb qualsevol sector de la realitat. Des d'aquest punt de vista, la filosofia és, per definició, crítica, per tal com opera una separació entre els diversos materials de l'experiència (p. 34).

dé pie a tal conflicto. El filósofo puede o no puede convencer al filósofo-teólogo. Y el teólogo puede o no puede convencer al teólogo-filósofo. Lo que en ningún caso puede ocurrir es que el teólogo como tal se oponga al filósofo como tal, y viceversa.»

La citació s'ho val, si més no perquè planteja la qüestió d'una manera molt acurada i precisa. Tillich reconeix que, per la mateixa raó, la síntesi entre filosofia i teologia és també impossible<sup>32</sup>. I al meu entendre, per damunt de tot, queda plantejat el marc d'una possible i desitjable teologia de la religió: la teologia filosòfica.

Amb tot, el contenciós entre teologia i filosofia resta evidentment obert, com ho demostra la discussió al voltant de la filosofia de la religió, tal com veurem una mica més endavant.

#### f) *Teologia filosòfica i filosofia de la religió*

Segons Schleiermacher, la teologia filosòfica —una de les tres disciplines principals de la teologia— hauria de demostrar des de la filosofia de la religió que l'existència de societats religioses és «un element necessari per al desenvolupament de l'esperit humà» i hauria d'exposar «l'essència del cristianisme» com una «modalitat peculiar de fe» i també la «forma de societat cristiana» que li correspon<sup>33</sup>. Evidentment, Schleiermacher no fa res més que reflectir la situació de la funció de la teologia en l'estructura universitària d'Alemanya en el s. XIX: en lloc de l'interès estatal, Schleiermacher introdueix en la seva definició de la teologia com a ciència positiva del cristianisme l'interès formatiu de l'Església<sup>34</sup>.

---

32. La idea que era possible una síntesi entre filosofia i teologia ha fet somniar en l'anomenada «filosofia cristiana». És cert que, si prenem l'expressió en un sentit *existencial*, tota la filosofia moderna és cristiana; però no és menys cert que, si es pren l'expressió en un sentit *programàtic*, es mutila greument el treball del filòsof. Diu Tillich: «Nada hay en el cielo, en la tierra, ni allende cielo y tierra, a lo que el filósofo deba someterse, excepto el *logos* universal del ser tal como se le presenta en la experiencia. Por consiguiente, hemos de rechazar la idea de una 'filosofía cristiana' en el sentido más restringido de una filosofía que es programáticamente cristiana... El cristianismo no necesita una 'filosofía cristiana' en el sentido más restringido de la expresión» (*Teología* 46).

33. Vegeu l'exposició que en fa W. PANNENBERG en *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid, Cristiandad, 1981, pp. 257-263.

34. Vegeu PANNENBERG, *Teoría* 263-273, on l'autor s'oposa a la concepció de la teologia com a ciència del cristianisme segons les diverses versions (revelacionista, historicista i extrínsecista): «La teología sólo puede hacer justicia al cristianismo si es no sólo ciencia del cristianismo, sino ciencia de Dios, y si, como ciencia de Dios, tiene por objeto la realidad en su totalidad, aunque desde luego como totalidad aún



En aquest punt, Wolfhart Pannenberg comenta:

«Una teologia que es teologia especial como ciencia del cristianismo necesitaría al menos asentarse sobre la base de una teología fundamental, que tenga por finalidad, en el plano de la problemática general de las religiones, definir la peculiaridad de la revelación cristiana, tal como Schleiermacher se la asignó como tarea a la disciplina de una teología filosófica, que concibió como teología fundamental»<sup>35</sup>.

No és aquest el moment de valorar la tesi schleiermachiana, però sí que ho és el d'assenyalar l'íntima relació que existeix entre la teologia filosòfica i la teologia fonamental, en la mesura que aquesta s'alliberi de l'apologètica i esdevingui cada vegada més teologia de la religió i de les religions. Des d'aquesta perspectiva caldria dir que la teologia cristiana hauria de *fonamentar-se* en una teologia general de la religió, prescindint de moment de si es pot deixar entre parèntesis la qüestió de la *veritat* de la fe cristiana<sup>36</sup>.

També en el s. XIX, i també a Alemanya, la teologia filosòfica es presenta, dins la teologia sistemàtica, com a conjunt de l'apolo-

---

inacabada en los conjuntos de sentido que le ofrece la experiencia. En este sentido se entendió de hecho a la teología cristiana en los períodos de su desarrollo clásico en la época de la Iglesia antigua y en la Edad Media: como doctrina de Dios y del orden de los hechos por él realizado (*oikonomia*). Una 'ciencia del cristianismo' tampoco puede pasar por alto estos puntos. La misión de exponer e interpretar el cristianismo la fuerza constantemente a no *limitarse* a la descripción e interpretación del mismo, al menos en la medida que quiere repetir hermenéuticamente como algo relevante para hoy lo que dicen de Dios el Antiguo o el Nuevo Testamento o la tradición teológica. Una teología, por el contrario, que se considere ciencia del cristianismo —y, por tanto, ciencia 'positiva'— encubre continuamente la problemática de principio de cómo debe hablar de Dios y, de este modo, contribuye involuntariamente a hacer inverosímil el hablar sobre Dios» (p. 273).

35. *Teoria* 333. L'autor afegeix: «La distinción de la 'teología filosófica' (y de la apologética como su parte principal) de la filosofía general de la religión llevó a Schleiermacher a asignarle a la primera sólo la tarea de separar conceptualmente lo específicamente cristiano de los otros 'modos de fe', de tal modo que la teología filosófica no trata al cristianismo en el contexto de la historia de las religiones. Esta última, sin embargo, es parte esencial de la tarea de la filosofía de la religión. Esto significa que en Schleiermacher no se reconoce aún a la historia en toda su importancia para las religiones y especialmente para el cristianismo. Pero, sobre todo, en Schleiermacher se tematiza todavía la religión o la religiosidad únicamente como una forma de experiencia subjetiva, no como automanifestación de la realidad divina. En estos dos aspectos, las *Reden über die Religion* (1799) ofrecieron puntos de vista importantes para una concepción más comprensiva de la religión, como apareció luego en la filosofía de la religión de Hegel con más claridad que en el mismo Schleiermacher» (pp. 378-379).

36. Vegeu aquesta qüestió de la *veritat* en PANNENBERG, *Teoria* 269-271. 421-424.

gètica i de la filosofia de la religió<sup>37</sup>; però en aquest moment el nom de «teologia sistemàtica» ja no tenia res a veure amb la «polèmica» dogmàtica que havia servit en el s. XVII per a emmarcar les antítesis doctrinals dels partits confessionals dins la perspectiva de la pròpia doctrina: en aquest moment la teologia sistemàtica havia esdevingut exposició comparada dels fonaments o conceptes doctrinals «simbòlics» de les diverses confessions cristianes.

Pannenberg és del parer que, avui per avui, la teologia sistemàtica hauria d'assumir la *tasca propedèutica*, pròpia d'una filosofia general de la religió, d'analitzar el fenomen religiós tal com es mostra en la història de les religions, la qual cosa faria que quedés superada la contraposició entre teologia i filosofia, per tal com el concepte filosòfic, atesa la seva universalitat, només pot ser *iniciació* a una història que, com a tal, supera qualsevol concepte formulat des de la història, com passa, *per això mateix*, també en la temàtica religiosa de la vida<sup>38</sup>.

Amb tot, aquest recurs a la solució gairebé màgica de la història, tan omnipresent en el projecte teològic de Pannenberg, no pot fer-nos oblidar la dimensió crítica —al meu entendre, fonamental— de la teologia filosòfica. La solució invocada per Pannenberg és molt senzilla:

«El objeto de la teología es la automanifestación indirecta de la realidad divina en las experiencias anticipativas de la totalidad de sentido de la realidad, que es en lo que se basan las tradiciones creyentes de las religiones históricas. La teología investiga las religiones históricas para indagar hasta qué punto se manifiesta en ellas la realidad de Dios que todo lo determina como unidad que unifica toda la realidad de él. La teología cristiana se dedica a una investigación análoga del cristianismo, pero considerando simultáneamente su conexión con las otras religiones en el proceso de la historia de las religiones»<sup>39</sup>.

El mateix Pannenberg reconeix la importància i la dificultat de l'anàlisi del *caràcter cognitiu* de les proposicions teològiques i religioses, i que no és convincent el recurs que consisteix a reduir el llenguatge religiós a llenguatge simplement *expressiu*. Pannenberg ho diu així:

37. Cf. PANNENBERG, *Teoría* 417-424.

38. Cf. PANNENBERG, *Teoría* 426-428.

39. *Teoría* 334-335.

«No se puede poner en duda que los hombres que expresan sus convicciones religiosas aluden con tales expresiones a una realidad específica — normalmente la realidad divina y la creada por Dios— y que quieren afirmar algo sobre ella como verdadero. Incluso aquellas formas del lenguaje religioso que no tienen inmediatamente un carácter asertivo, como el lenguaje de la plegaria y las fórmulas 'performativas' que acompañan a las acciones litúrgicas, presuponen siempre sin duda, junto con las expresiones lingüísticas que utilizan, otros enunciados que contienen asertos sobre la realidad divina y la creada por Dios. Estas formas implican con su lenguaje al menos unos elementos cognitivos, que, si se les tematiza por sí mismos, habría que formular en forma de proposiciones asertivas si la interpretación no quiere ignorar la naturaleza del lenguaje religioso, que hay que proponer de un modo descriptivo. Por lo que se refiere a la intención de afirmar algo como verdadero sobre la realidad divina y la creada por Dios, entre el lenguaje de la vida religiosa y el de la reflexión teológica no existe una oposición de principio, como han afirmado algunos de los autores que sostienen una interpretación expresiva del lenguaje religioso... Así, pues, si sólo con dificultad se puede negar la *intención* cognitiva del lenguaje religioso y teológico en general, sin embargo, con esto —y aquí está la verdadera dificultad— no se ha resuelto todavía que las proposiciones religiosas y teológicas tengan también *de hecho* carácter cognitivo y que, por tanto, haya que tomarlas en serio como asertos sobre la realidad. Esto sólo ocurre si la realidad que afirman esas proposiciones es accesible también independientemente de ellas... Para que una proposición *entendida* como aserto tenga sentido como *proposición asertiva* y pueda ser tomada en serio no tiene por qué estar resuelto todavía si es verdadera o falsa. Pero lo que sí es indudable es que el objeto o el hecho sobre el que se afirma algo tiene que ser distinguible del aserto mismo, porque así lo exige la estructura de los asertos, e igualmente también la pretensión de coincidir con el hecho. Los momentos de la identidad y de la diferencia en la relación entre aserto y hecho, y, a la inversa, la diferencia entre aserto y hecho sólo es determinable si se considera que se ha afirmado una coincidencia.

La dificultad de hacer comprensibles, conforme a su intención, las proposiciones religiosas y teológicas como enunciados cognitivos, es decir, como asertos, se plantea justamente en este punto. Particularmente en la situación actual parece que la realidad de Dios sólo está presente en el discurso de los creyentes y de los teólogos. Este es el resultado de haberse disuelto la doctrina metafísica tradicional acerca de Dios. Pero si la realidad de Dios no es distinguible de los asertos de los creyentes y de los teólogos sobre ella, tales asertos ya no pueden tomarse en serio como asertos, sino que son ficciones de los creyentes y de los teólogos»<sup>40</sup>.

---

40. *Teoría* 335-337.

Podria haver-me estalviat aquesta llarga citació; si no ho he fet, és perquè em sembla que pot ajudar-nos a situar millor l'*status quaestionis* de la *teologia filosòfica*. D'una banda, cal plantejar seriosament el problema de la justificació lògica de les afirmacions teològiques<sup>41</sup>, problema que, tot i haver perdut l'agudeses dels anys cinquanta i seixanta, provoca necessàriament reaccions de tota mena en el camp de la investigació del fenomen religiós<sup>42</sup>. D'una altra, la nova sensibilitat —que molts identifiquen amb la postmodernitat— del nostre món cultural reclama un tipus de verificació dels enunciats teològics que passa inexorablement per la *praxi*<sup>43</sup>. Si més no, la vella qüestió del caràcter científic de la teologia ja no pot ser plantejada en base a una teoria dels primers principis, sinó des de la perspectiva de la ciència hermenèutica<sup>44</sup>.

Crec que ja he dit el suficient de cara a situar la *teologia filosòfica* com a marc de la teologia de la religió; i al mateix temps crec haver dibuixat el contingut del segon article d'aquesta sèrie, article que portarà per títol: «Filosofia, teologia, religió».

Dèiem abans que el contenciós entre teologia i filosofia resta obert, i això ho demostra, per exemple, la discussió entorn de la filosofia de la religió. D'aquesta discussió, n'hauré de parlar ara mateix.

La referència a la filosofia de la religió és indispensable en un treball com el que estic presentant, un treball de reflexió teològica sobre la religió; d'entrada, diria que la filosofia de la religió hauria de superar l'híbrid d'una filosofia religiosa o d'una religió filosòfica; d'entrada, sembla que la filosofia, que s'ocupa de la religió,

---

41. Continua vigent l'anàlisi d'aquest problema en John MACQUARRIE, *God-talk*, obra publicada l'any 1967 a New York (trad. castellana: *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca, Sígueme, 1976).

42. PANNENBERG fa una bona anàlisi de l'*status quaestionis*, des del positivisme lògic al racionalisme crític: la polèmica entre Karl Popper i R. Carnap, les investigacions de W. W. Bartley sobre la relació entre la teologia i la tradició del pensament crític, les observacions crítiques sobre la teologia de Hans Albert i la discussió entorn de l'estructuralisme i la història (*Teoria* 37-79).

43. Vegeu l'anàlisi que PANNENBERG fa de la discussió entre Habermas i Luhmann sobre el concepte de sentit i la seva relació amb la teoria de l'acció (*Teoria* 88-112). Quant als signes de la postmodernitat, consulteu ROVIRA BELLOSO, *Fe i cultura* 64-83.

44. No puc deixar de citar un article periodístic de Rovira Belloso (La Vanguardia, 3-XII-87), la clarividència del qual contrasta amb la resta d'articles que l'acompanyen. PANNENBERG, com era d'esperar, dedica el capítol tercer del llibre citat «La hermenèutica como metodología» (*Teoria* 164-231).

hauria d'analitzar críticament l'objecte de la conducta religiosa (i, per tant, *allò* que la religió *significa*), evidentment en la mesura que aquest objecte és accessible a l'esforç filosòfic general<sup>45</sup>.

## 2. La discussió entorn de la filosofia de la religió

En primer lloc, caldria assenyalar els punts de contacte entre la filosofia de la religió i l'anomenada «doctrina filosòfica de Déu o sobre Déu». De fet, al llarg de l'Edat Mitjana es va produir un corrent poderós de pensament filosòfico-teològic, el qual, d'una manera simplificada, seguia tres avingudes diferents: la de la mística filosòfica (que comença amb l'Areopagita, passa per l'Eriúgena, Bernard de Clarevaux i els victorins i arriba fins al Mestre Eckhart i Nicolau de Cusa), el moviment intel·lectual d'arrel agustiniana (Anselm de Canterbury, Roger Bacon i Bonaventura) i el corrent inspirat en Aristòtil, en el qual figuren noms tan importants com Alexandre d'Hales i Tomàs d'Aquino; globalment, podríem dir que aquest pensament esdevé «doctrina filosòfica» sobre Déu<sup>46</sup>.

A les acaballes de l'Edat Mitjana es produeix un canvi important: una nova orientació espiritual que provoca un desplaçament de l'interès per la teologia a favor de la filosofia de la religió i la pèrdua del lloc central que ocupaven primer la teologia escolàstica i després la teologia filosòfica, desplaçament motivat per un altre, de desplaçament: el desplaçament del món a l'home, de la substància al subjecte i a la seva lliure subjectivitat, d'una forma mental cosmocèntrica a una altra d'antropocèntrica.

L'estudi reposat d'aquest procés, pel que fa a la teologia o a les teologies de l'Edat Mitjana, depassa els límits del treball que m'he proposat<sup>47</sup>. D'altra banda, no és difícil de resseguir el desenvolupament de la doctrina filosòfica sobre Déu durant l'escolàstica i el lloc que aconsegueix en l'estructura «moderna» de la filosofia<sup>48</sup>.

45. En aquest article no faig més que plantejar la qüestió. Deixo per a l'article següent, per exemple, l'anàlisi de la filosofia religiosa de Kant.

46. Cf. Josef SCHMITZ, *Filosofia de la religió*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 14-15 (text original: *Religionsphilosophie*, Düsseldorf 1984).

47. En aquest punt es fa indispensable la consulta del primer volum de l'admirable llibre d'E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, Barcelona, FTC-Herder, 1984.

48. Malgrat el caràcter de manual, és bo de consultar el llibre d'Otto MUCK, *Doctrina filosòfica de Dios*, Barcelona, Herder, 1986 (text original: *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983).

Sense entrar, doncs, en detalls, cal dir que la filosofia de la religió s'ha presentat com la gran competidora de la teologia. De fet no podem oblidar les arrels «il·lustrades» de la filosofia de la religió, d'acord amb els plantejaments kantians de la filosofia, segons els quals la raó independent i responsable davant d'ella mateixa té el dret i el deure d'investigar-ho i de controlar-ho tot.

La filosofia de la religió, en aquest context, fa de la filosofia el seu punt de partença<sup>49</sup>. El seu objecte no són les religions existents, sinó la «religió natural» o «religió racional». Déu, evidentment, hi entra, en aquesta filosofia, com també hi entra la «revelació», però és un Déu que respon a l'*a priori* de la llei purament moral, un Déu que es revela mitjançant la raó. La filosofia condemna com a falsa qualsevol mena de «religió estatutària»<sup>50</sup>.

Així, doncs, des d'un punt de vista històric, la filosofia de la religió naixia amb vocació racionalitzadora. En aquesta línia hauríem d'esmentar els noms de Bodin (1530-1596), Grotius (1583-1645), Spinoza (1632-1677), Locke (1632-1704) i els dels deistes anglesos, i també els dels il·lustrats francesos i alemanys, sense oblidar els protagonistes de l'estudi racional de la Bíblia (Reimarus, per exemple) i els del materialisme mecanicista (La Mettrie, Helvetius).

La reacció del món cristià a aquest procés de racionalització de la religió es va produir en dos camps culturals. En el camp de la teologia, especialment de l'apologètica, hi va haver un cert nerviosisme per tal d'adoptar els instruments i els procediments lògics del racionalisme; però també es va produir una reacció contrària: l'intent de superació de la crítica il·lustrada de la religió mitjançant la utilització de mètodes apologètics diferents dels racionalistes, com ara les «raons del cor», de Pascal.

Això en el camp de la teologia pròpiament dita. Però en el camp de la mateixa filosofia es produí un altre tipus de reacció: el romanticisme s'obria pas amb un nou tipus de reflexió sobre la religió, el punt de partença del qual era l'afirmació de la religió com

---

49. Cf. SCHMITZ, *Filosofia* 25-27. L'autor al·ludeix directament a Kant i el neokantisme, i cita el fundador del sistema kantian, Hermann Cohen; i afegeix: «Fs aquí innegable la tendencia a construir o, al menos, a reinterpretar y reestructurar la religión filosóficamente» (p. 27).

50. Aquesta és la tesi de I. KANT, en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

a àmbit original específic de la consciència. La filosofia de la religió havia assolit, amb Kant, el cim de disciplina autònoma, al costat dels estudis teològics; ara Schleiermacher emprendria el camí d'una nova reflexió filosòfica sobre la religió, reflexió polaritzada per l'interès per l'essencial de la religió (per «definir-la») i per la seva *dimensió cultural*. Schleiermacher, com és sabut, definia la religió com «el sentiment d'absoluta dependència».

A aquesta nova manera de fer filosofia de la religió (que pren la religió com a punt de partença) encara convindria d'afegir-ne una altra: la que polaritza la seva atenció en l'anàlisi lingüística. I tot això no fa res més que remarcar la complexitat del problema inclòs en l'anomenada filosofia de la religió<sup>51</sup>, la qual cosa obliga els especialistes en la matèria a precisar qüestions metodològiques i d'estructuració de llurs tractats<sup>52</sup>.

---

51. Caldria assenyalar les oscil·lacions quant a l'*objecte* d'aquesta disciplina (fenomen, fet o l'home religiós), quant al *mètode* i, sobretot, quant a les *possibilitats* de reeixir. D'entrada, sembla que la filosofia de la religió hauria de superar una certa *aporia*: si la filosofia de la religió vol ser veritablement «filosofia», sembla inevitable la reducció de la religió a un sistema filosòfic sota el domini de la pura raó; però si la filosofia de la religió pretén de respectar la naturalesa específica de l'esfera religiosa, aleshores sembla que hi ha el perill de situar la religió fora de la competència de la raó, com un sector de la vida humana que la raó no pot justificar; i aquesta segona part de l'aporia s'ha vist certament confirmada històricament per la solució d'aquesta mena d'irracionalisme religiós, que és el *fideisme*. Tanmateix, és la primera part de l'aporia la que històricament està relacionada amb els problemes plantejats en l'anomenat «món modern». En efecte, la filosofia de la religió com a ciència autònoma és un descobriment del pensament modern: si la filosofia de la religió s'ha vist obligada a sotmetre la religió a una investigació racional, lliure i crítica, és degut a l'experiència de la Il·lustració en tant que conquesta progressiva de l'autonomia de l'esperit. La religió, per al món modern, significava el domini omnicomprensiu sobre l'esperit humà, la qual cosa, atès que les doctrines i les institucions religioses de la tradició judeocristiana es manifestaven contràries al procés d'alliberament de l'home iniciat amb la Il·lustració, feia necessària la filosofia de la religió.

52. Vegeu-ne un exemple en SCHMITZ, *Filosofia* 29-35. Pere LLUÍS FONT distingeix tres grups de problemes als quals la filosofia de la religió hauria de fer front: uns de caràcter més formal, com ara els relatius a la justificació del discurs religiós i a l'estatut epistemològic de la creença religiosa; un altre grup vindria més directament determinat pels continguts materials de les religions (qüestions relatives a les implicacions metafísiques del discurs religiós); finalment, un tercer grup «que posa en joc a la vegada els aspectes formals i materials i que podrien ser tractats en forma d'anàlisi crítica de les teories filosòfiques de la religió que, de fet, han sorgit històricament». Si hom, d'una banda, discerneix tres tipus de cosmovisió (atea, panteista i teista) i de l'altra tres lectures del discurs religiós (atea, il·lustrada i positiva), des d'una cosmovisió atea es dona necessàriament una lectura atea, des d'una cosmovisió panteista es poden donar lectures atees o il·lustrades, i des d'una cosmovisió positiva es poden donar lectures il·lustrades o positives. En qualsevol cas, una filosofia de la religió, si bé hauria de tenir en compte les diverses aproximacions científiques, fenomenològiques i analítiques al fet religiós, hauria de desembocar en el planteja-

Pere Lluís Font<sup>53</sup> proposa una llambregada a la història de la filosofia de la religió i al ventall de les tendències actuals, i en fa el següent resum:

«Si haguéssim d'assenyalar un moment decisiu en la constitució de la filosofia de la religió com a disciplina filosòfica organitzada autònomament, potser hauriem de pensar en la quarentena d'anys que separen la publicació de *La religió dins els límits de la simple raó* de Kant (1793) i la de les *Lliçons sobre la filosofia de la religió* de Hegel (1832). Tot el període anterior podria ser considerat com el de la seva prehistòria. A partir de la segona meitat del segle XIX, d'altra banda, amb la progressiva constitució de les diverses ciències de la religió, anirà desapareixent l'anterior barreja d'elements científics i filosòfics, que aniran trobant el seu lloc respectiu, la qual cosa facilitarà una clarificació metodològica.

Cal afegir, però, que, fins al començament del segle XX, la preocupació religiosa o antireligiosa, que estava sempre a primer pla, ha actuat com un element pertorbador de la filosofia de la religió. La substancial disminució d'aquest fenomen ha permès, en el nostre segle, l'aparició d'un nou estil de filosofia de la religió, amb consciència que la seva funció no és de condemnar, superar o defensar, sinó d'entendre.

Paral·lelament a l'obra de William James, de Blondel i de Bergson, reveladors ja d'aquest estat d'esperit, el nou enfocament es veié afavorit per l'aparició, en l'àmbit general de la filosofia, de dos nous instruments metodològics, que han estat àmpliament utilitzats en el tractament del fet religiós: la fenomenologia i l'anàlisi del llenguatge...

En íntima relació amb aquesta doble orientació, caldria esmentar també la filosofia de la religió continguda, encara que no sempre explícitament,

---

ment de la problemàtica relativa a la veritat i al valor de la religió, problemàtica en la qual «la ciència, la fenomenologia i l'anàlisi han de donar pas a la reflexió crítica». L'autor acaba dient: «Globalment, la temàtica relativa a la veritat i al valor de la religió podria desembocar en una teoria de les opcions religioses —paradigma de les opcions *tout court*—, que hauria de fer justícia als condicionaments de tota mena, als aspectes intel·lectuals i als compromisos ètics» (*L'estatut de la filosofia* 25-27).

53. *L'estatut* 20. L'autor presenta d'aquesta manera la radiografia de les formes actuals de filosofia de la religió: «a) fenomenologia, empeltada, a vegades, de filosofia reflexiva o transcendental; b) filosofia analítica, generalment bastant asèptica —i escèptica—, però que, a vegades, conserva adherències positivistes o, altres vegades, inspira algunes formes de 'teologia radical'; c) hermenèutica existencial, inspirant, a vegades, algunes formes de 'teologia dialèctica'; d) anàlisi estructural, a mig camí entre la filosofia de la religió i la ciència de les religions; e) marxisme, amb graus diversos de presència hegeliana, derivant, a vegades, cap a l'historicisme o el sociologisme, o inspirant, altres vegades, també en graus diversos, algunes formes de teologia 'bel·ligerant'; f) freudisme, i variants diverses de psicologisme; g) diverses combinacions de freudo-marxisme, amb tocs de cientisme, d'estructuralisme, de nietzscheisme o d'orientalisme, segons els casos; h) diverses variants de la concepció 'il·lustrada'; i) neoescolàstica i fonamentalisme, amb graus diversos de motivació apologetica» (p. 24).



en la 'teologia dialèctica' (Barth, Bonhoeffer, Tillich i Bultmann), d'arrel existencialista, i en la 'teologia radical', d'arrel, en alguns casos, analítica (Van Buren). El tema comú és el de la crítica a la 'religió' —contraposada a la 'fe'—, que dóna lloc a una nova hermenèutica, condicionada per la problemàtica de la 'desmitologització' i de la 'secularització'. Altres formes de teologia —'teologia política', 'teologia de l'alliberament'—, emparentades poc o molt amb aquelles, s'inspiren a vegades, en graus diversos, en la tradició marxista.

Cal mencionar, finalment, en aquest capítol de renovació instrumental, el mètode estructural, aplicat per Lévi-Strauss, R. Barthes i altres a l'anàlisi dels mites i a l'exegesi bíblica.»

### a) *La reflexió filosòfica moderna sobre la religió*

Sembla que, des de l'antiguitat, les posicions bàsiques de la filosofia enfront de la religió han estat tres: «una posició dominant, la 'il·lustrada', que prenitza l'absorció-superació de la religió, flanquejada a banda i banda per dues posicions minoritàries, que en propicien la dissolució i la irreductibilitat, respectivament»<sup>54</sup>. Són com *tres moments* consecutius en la història de la reflexió filosòfica sobre la religió, moments que es repeteixen *tres vegades* al llarg de la història de la filosofia: a Grècia, durant el procés d'implantació del cristianisme i en la modernitat<sup>55</sup>.

Pel que fa a la modernitat, no és pas fàcil de situar correctament els noms dels filòsofs en tres llistes consecutives: sovint un mateix pensador hauria de ser citat, si més no, en dues d'aquestes llistes<sup>56</sup>. Amb tot, cal esmentar l'intent de síntesi perfecta entre filosofia i religió (Kant i, sobretot, Hegel), intent al qual segueix la crisi de la síntesi hegeliana i les noves perspectives obertes per Schelling i Kierkegaard, la interpretació antropològica de la religió de Feuerbach, l'estudi «científic» de la religió com a ideologia de Marx, el cientisme positivista i, finalment, el naixement de les ciències de la religió, el nihilisme nietzscheà i la crisi total del sagrat<sup>57</sup>.

54. LLUÍS FONT, *L'estatut* 20.

55. El representant «il·lustrat» grec seria sens dubte Lucreci. Cal observar que el s. XVII desembocarà, en conjunt, en la idea d'un «cristianisme raonable» (Locke, Leibniz), que evolucionarà ràpidament, durant la primera meitat del s. XVIII, cap al *deisme*, on «el cristianisme és considerat com un simple fenomen històric, la significació vàlida del qual queda reduïda als dogmes de la 'religió natural'. Cal remarcar, altrament, que, segons el tipus de filosofia de què parteix, el 'deisme' tindrà un caire més o menys teista o panteista» (LLUÍS FONT, *L'estatut* 21).

56. Cf. LLUÍS FONT, *L'estatut* 22-23.

57. LLUÍS FONT comenta: «Els darrers noms esmentats ens remeten a les con-

Aturem-nos a parlar de Hegel<sup>58</sup>, la carrera acadèmica del qual s'inicia amb el propòsit de superar la moderna filosofia de la reflexió, determinada per la subjectivitat, tal com fou presentada per Kant, Jacobi i Fichte, i amb el propòsit d'enderrocar tot el que impedeix la realització de la filosofia com a filosofia de l'esperit.

Aquesta és, en efecte, la tesi hegeliana en *Glauben und Wissen: die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, una obra publicada l'any 1803, que denuncia la mútua alienació i contraposició de les relacions entre Déu, l'home i el món: allò que Hegel anomena «filosofia de la reflexió de la subjectivitat» és l'expressió d'aquesta alienació i contraposició, a nivell de conceptes i a nivell de la vida mateixa. Ni la fe ni el saber són vertaders, quan s'expressen com a oposició necessària mútua. L'esperit, diu Hegel, és la unitat originària de vida finita (humana) i de vida infinita (divina); i la filosofia de l'esperit ha de realitzar l'elevació de la vida finita a la infinita<sup>59</sup>, elevació que s'ha revelat en l'esdeveniment de l'encarnació de Déu<sup>60</sup>: la filosofia, com a filosofia de l'esperit, s'ha de dirigir vers l'esperit absolut, tot passant pel «divendres sant especulatiu», i només així la reflexió pot esdevenir la forma en la qual l'esperit desenvolupa la seva pròpia realitat<sup>61</sup>.

---

cepcions atees de la religió, que, generalment, tracten de donar-ne no solament una 'interpretació', sinó també una 'explicació'. Aquest corrent parteix del 'llibertinatge erudit' del període renaixentista, de què parlava abans, passa pel materialisme francès del segle XVIII i troba la seva màxima eclosió, a partir de la primera meitat del segle XIX, en la doble tradició de l'ateisme contemporani, derivada, respectivament, de Comte i de Hegel, i que, en certa manera, porta a les darreres conseqüències algunes de les idees de la Il·lustració» (*L'estatut 22*).

58. Entre altres comentaris tinc al davant l'obra, abans citada, d'Eusebi COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo II, *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Quant a la *Phänomenologie des Geistes*, m'he servit de l'edició catalana de Laia (Barcelona 1985) i de la magnífica Introducció del prof. Ramon Valls i Plana; quant a les *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Halbband I: Begriff der Religion*, he utilitzat les dues edicions castellanes: la d'Alianza Editorial (Madrid 1984), amb Introducció de Ricardo Ferrara, i la de Fondo de cultura económica (México-Madrid-Buenos Aires 1981) amb Introducció de Arsenio Guinzo.

59. Cf. l'anomenat *Fragment sistemàtic*, publicat en el v. IV de *Gesammelte Werke*. Vegeu COLOMER, *El pensamiento* 143-146.

60. Vegeu COLOMER, *El pensamiento* 293-296. Hegel, en el *Manuscrit de 1821*, escriu: «La figura humana, l'encarnació de Déu, s'ha de presentar en la religió com un moment essencial en la determinació del seu objecte.»

61. En efecte, Hegel afirma que una filosofia és veritable filosofia de l'esperit en la mesura que assumeix en el seu concepte d'esperit el «divendres sant especulatiu».

De Hegel, només n'hi ha un de sol<sup>62</sup>: és el Hegel del *sistema hegel·lià*, és a dir, el de l'intent més seriós d'estructurar el tractament filosòfic de la religió, Déu inclòs; la qual cosa volia dir, a la seva època, donar un pas endavant respecte a la situació en què es tro-

---

Hegel parla d'aquest «divendres sant» en *Glauben und Wissen*, un «divendres» que *supera* el «divendres sant històric». D'una manera semblant parla en la *Fenomenologia*, de la necessitat de la «mediació de la representació» (v. II, pp. 294-295).

62. No seria just no reconèixer una certa evolució en el pensament de Hegel, evolució que coincideix amb els problemes «diferents» de Jena, Tübingen, Frankfurt i Berlin. Fins i tot caldria dir que, de «sistemes», n'hi ha més d'un en la filosofia hegeliana; o, potser millor, que hi ha una evolució en el mateix sistema: «En los cursos que dictó en Jena, el llamado *Jenenser System* (1801-1806), Hegel da ya a su pensamiento la forma tripartita de la madurez: la filosofía se despliega en una lógica o metafísica, una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu. Estamos ya ante un claro albor del sistema. Naturalmente, el filósofo aparece todavía en estos cursos como un aprendiz de su propio pensamiento» (COLOMER, *El pensamiento* 147). Amb tot, el vell Hegel de les *Vorlesungen* no s'allunya pas gaire del jove Hegel dels *Hegels theologische Jungschriften* (cf. COLOMER, *El pensamiento* 159-167), escrits que, tot i respondre a successives posicions espirituals i doctrinals de l'autor, serveixen, entre altres coses, per a reinterpretar la seva *Fenomenologia*.

En tot cas, Hegel pertany a una generació que, tot acceptant el repte del seu temps, pretén de construir la sistematització llibertat-història; i, en el cas de Hegel, aquesta pretensió mena al concepte d'esperit, tal com apareix en la *Fenomenologia* (cf. R. Valls i Plana, en la Introducció de l'ed. catalana, pp. 13-15). En efecte, d'una banda, cal assenyalar la importància del moviment desencadenat per la publicació de Jacobi: *Über die Lehrer des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, l'any 1785; Hegel comença a escriure els «escrits de joventut» l'any 1793, l'any en què Kant publica *Die Religion...* D'altra banda, Schelling escriu l'any 1804 *Philosophie und Religion*. Schelling i Hegel són coeditors del *Kritisches Journal der Philosophie*; Hegel, però, trenca la seva amistat amb Schelling l'any 1806, l'any en què acaba d'escriure la *Fenomenologia*. Finalment, Schleiermacher edita l'any 1799 *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.

El jove Hegel escriu la *Vida de Jesús* amb la preocupació —ho diu ell mateix— d'*harmonitzar* els textos evangèlics d'acord amb una particular «traducció», una traducció que, seguint estrictament els postulats kantians, cerca la superació de les contradiccions entre la moralitat subjectiva i l'existència de la societat civil; i per això es proposa de posar en relleu la figura del «reformador» de la moral del seu poble: la figura històrica, concreta i precisa de Jesús s'esvaeix a favor del «mestre de la moral racional» (cf. la introducció a la segona edició de *Das Leben Jesu*, traduïda dins Taurus edicions, Madrid 1981, pp. 7-22). Déu, en aquest cas, és la voluntat perfecta, i la consciència moral és la comunicació de Déu a l'home; i l'home, també en aquest cas, no té altre destí que el de servir la comunitat, en la qual l'individu assoleix la seva identitat: la qual cosa és una conseqüència directa de l'afirmació de la universalitat de la raó i de la unitat de l'espècie humana. Segons Hegel, la principal manifestació de la universalitat de la raó és el cosmopolitisme de la religió natural i racional, que s'oposa a les particularitats de les religions i de les esglésies, i suprimeix la diferència entre accions sagrades i profanes. Així, doncs, el kantisme de la *Vida de Jesús* és evident, i, en aquest context, els individus, com a subjectes morals, són encara «membres» de la comunitat humana. Contràriament, la «comunitat» de la *Fenomenologia* és la pròpia realitat de l'esperit, i en la *Fenomenologia* i en l'*Enciclopèdia Crist* esdevé la figura de l'esperit o el moment del sil·logisme absolut.

bava la relació teologia-filosofia al començament de l'era moderna<sup>63</sup>. I en el centre d'aquest sistema, un sol concepte: el concepte d'*esperit*<sup>64</sup>.

En la *Fenomenologia*, el sistema hegelianà<sup>65</sup> absorbeix la religió històrica en la filosofia especulativa, fent que la consciència es purifiqui de la seva ceguesa per tal de copsar, a la llum del «saber absolut», el moviment del concepte lògic, encarnat en la natura i en la història. Ara bé, quan Hegel inicia el tractament específic de la religió escriu:

«En les configuracions tractades fins ara, que es distingeixen en general com a *consciència*, *autoconsciència*, *raó* i *esperit*, s'ha presentat, sens dubte, també la *religió* com a consciència de l'*essència absoluta* simplement — això no obstant, des del *punt de vista de la consciència* que és conscient de l'*essència absoluta*. Amb tot, no és pas l'*essència absoluta en si i per a si* mateixa, no és pas l'*autoconsciència* de l'*esperit* allò que s'ha manifestat fenomènicament en aquelles formes»<sup>66</sup>.

---

63. Arsenio Guinzo escriu: «Conforme fue avanzando en su vida, se fue reafirmando en su intención de sustituir la teología en su función claudicante en la exposición del contenido religioso tradicional. Hegel no duda de que su filosofía puede hacer más justicia a la tradición teológica que la teología misma, que caminaba a la deriva después de la época de la Reforma. Ya en el comienzo mismo de sus lecciones declara Hegel que toma por objeto de estudio este tema de la religión porque en ningún tiempo había aparecido tan importante y de tanta necesidad. Hegel fue perfectamente consciente de la profunda crisis metafísica y religiosa que estaba viviendo su época y precisamente frente a ella no vacila en exponer su Filosofía de la religión, ofreciendo su conato de solución. El pensamiento contemporáneo sigue discutiendo hasta qué punto Hegel tuvo éxito o fracasó en su intento» (*Vorlesungen* 10-11).

64. Segons Valls i Plana, el concepte hegelianà d'*esperit*, tal com apareix al llarg de la *Fenomenologia*, s'aparta considerablement del concepte kantianà (i spinozista) de substància, ontològicament immòbil, i dinamitza l'absolut, introduint-hi la negativitat, la divisió i la contraposició, fins a arribar a la positivitat i a la reconciliació, mentre la Humanitat realitza la formació de la consciència i de la llibertat (*Fenomenologia* 21-26). L'*esperit* de la *Fenomenologia*, realitzat com a subjecte col·lectiu i autoconscient, és també subjecte religiós realitzat, subjecte que fa present la comunitat dels homes lliures (cf. Valls i Plana, dins *Fenomenologia* 25-27).

65. El primer sistema hegelianà, elaborat a Jena, segueix aparentment Schelling i amb ell posa com a clau de volta de la lògica i de la *Realphilosophie* l'especulació religiosa, la qual representa l'esbós de la seva futura Filosofia de la religió. Hegel presenta la història de la religió com a reconciliació originària, perduda i reconstruïda: es tracta d'un procés que acaba amb una «nova religió» i amb la «nova comunitat», procés que en el sistema hegelianà és superació de la Reforma, de la Il·lustració i de la Revolució, i que fa que l'ideal del romanticisme sigui superat per l'*esperit absolut*.

66. *Fenomenologia* 209 del v. II de l'ed. catalana.

I afegeix:

«La religió pressuposa el curs total d'aquests moments i és llur totalitat *simple* o bé llur si mateix absolut.— Ultra això, el curs d'aquests mateixos moments en relació amb la religió no pot representar-se en el temps. Només l'esperit sencer està en el temps, alhora que les figures que són figures de l'esperit sencer com a tal es presenten en una successió, car només el tot té una realitat efectiva pròpia i d'aquí que tingui la forma que s'expressa com a temps. Tanmateix, els *moments* d'aquest tot, consciència, autoconsciència, raó i esperit, no tenen, per tal com són moments, una existència distinta els uns dels altres.— Així com l'esperit fou distingit dels seus moments, de la mateixa manera cal distingir encara en tercer lloc d'aquests mateixos moments llur determinació singularitzada... L'esperit, en efecte, des de la seva *universalitat* davalla fins a la *singularitat* a través de la *determinació*. La determinació o el terme mitjà és consciència, autoconsciència, etc. Les figures d'aquests moments, tanmateix, constitueixen la *singularitat*. D'aquí que aquestes figures presentin l'esperit en la seva singularitat o bé en la seva *realitat efectiva* i es distingeixin en el temps, per bé que de tal manera, que la figura següent implica en ella les anteriors.»<sup>67</sup>

A partir d'aquest moviment de l'esperit, Hegel distingeix tres *realitats efectives* del mateix esperit:

«La *primera* realitat efectiva d'aquest mateix esperit és el concepte mateix de la religió o bé la religió com a *immediata* i, per consegüent, la *religió natural*... La *segona* realitat efectiva... és la *religió de l'art*, car la figura s'enlaira a la forma del *si mateix* mitjançant l'*acte de produir* de la consciència, en el qual aquesta consciència intueix en el seu objecte la seva ac-

---

67. *Fenomenologia* 213-214. Hegel distingeix entre l'esperit real i efectiu i l'esperit que se sap com esperit, distinció que és superada en l'esperit que se sap segons la veritat, i afegeix: «La seva consciència i la seva autoconsciència són igualades. Tanmateix, com que aquí la religió és de bell antuvi *immediata*, aquesta distinció no ha retornat encara a l'esperit. S'ha establert només el *concepte* de la religió. En aquest concepte, l'essència és l'*autoconsciència* que és per a si mateixa tota veritat i que en aquesta veritat implica tota realitat efectiva. Aquesta autoconsciència es té ella mateixa, com a consciència, per objecte. Per consegüent, l'esperit en la *forma* de la *immediatesa*, alhora que la determinitat de la figura en la qual ell es manifesta fenomènicament a si mateix és la de l'*ésser*... Inclòs d'aquesta manera en la seva pura autoconsciència, l'esperit no existeix pas en la religió com el creador d'una *naturalesa* simplement, sinó que allò que ell produeix en aquest moviment són les seves figures com a esperits que constitueixen conjuntament la integritat del seu fenomen, alhora que aquest mateix moviment és l'acte d'esdevenir de la seva realitat efectiva completa i perfecta mitjançant les bandes singulars d'aquesta mateixa realitat efectiva o bé mitjançant les realitats efectives incompletes i imperfectes de l'esperit» (pp. 216-217).

tuació o el si mateix. Finalment, la *tercera* realitat efectiva ... és la religió revelada»<sup>68</sup>.

Hegel anomena *religió revelada* la forma de la immediatesa completa i perfecta de l'esperit:

«Ell no és establert ni com a allò que és pensat o representat ni com a allò que és produït..., sinó que aquest Déu esdevé immediatament com a si mateix, com una persona singular real i efectiva sensiblement intuïda»;

i afegeix:

«Aquesta existència immediata no és ensems únicament i merament consciència immediata sinó que es consciència religiosa. La immediatesa té inseparablement la significació no solament d'una autoconsciència *que és*, sinó també de l'*essència* purament pensada o absoluta. Aquella cosa de la qual nosaltres som conscients en el nostre concepte, que l'*ésser* és *essència*, n'és conscient la consciència religiosa. Aquesta *unitat* de l'ésser i de l'essència, del *pensament* que és immediatament *existència*, és tant el saber *immediat* d'aquesta consciència religiosa com és *el seu pensament* o bé el seu saber *mediat*, car aquesta unitat de l'ésser i del pensament és l'*autoconsciència* i ella mateixa *existeix* o bé la unitat *pensada* té ensems aquesta figura d'allò que ella és. Per consegüent, Déu aquí és revelat tal com *ell és*. *Ell existeix* tal com ell és *en si*. Ell existeix com esperit. Déu és únicament assolible en el pur saber especulatiu i és només en aquest saber, com també és només aquest mateix saber, car ell és l'esperit, alhora que aquest saber especulatiu és el saber de la religió revelada»<sup>69</sup>.

He preferit deixar parlar directament el Hegel de la *Fenomenologia*, que ens diu clarament: la religió històrica és absorbida en la filosofia especulativa de la lògica i del sistema hegelians. D'altra

68. *Fenomenologia* 217-218. Sobre el concepte de «religió revelada» i «religió manifesta», cf. COLOMER, *El pensamiento* 262-268 i 281-303.

69. *Fenomenologia* 273 (cf. pp. 265-267). No hi ha cap mena de dubte: «L'esperit de la religió revelada encara no ha ultrapassat la seva consciència com a tal o bé, allò que és la mateixa cosa, la seva autoconsciència real i efectiva no és pas l'objecte de la seva consciència». Hegel parla dels «moments» de què es compon la reconciliació de l'esperit amb la seva consciència pròpia i particular; i afegeix: «Aquesta darrera figura de l'esperit, l'esperit que al seu contingut perfecte i veritable atorga ensems la forma del si mateix i d'aquesta manera realitza el seu concepte, és el saber absolut. Aquest saber és l'esperit que se sap en la figura de l'esperit o bé el *saber conceptual*... Per consegüent, en el saber de l'esperit ha acabat el moviment del seu acte de configurar-se, mentre aquest acte és afectat de la diferència invicta de la consciència. L'esperit ha aconseguit el pur element de la seva existència, el concepte» (pp. 311-318).

banda, en les *Vorlesungen* sobre filosofia de la religió, Hegel aprofundirà en el mateix tema; la religió i la filosofia són la clau de volta de tot el sistema hegel·lià.

En efecte, Hegel manté significativament en la *Introducció*, des del *Manuscript* fins a la *Lliçó de 1831*, l'afirmació que l'*objecte* de la filosofia de la religió és Déu i la consciència religiosa, la qual cosa dóna a la filosofia el caràcter de «teologia» i de «culte diví»; i no podem oblidar que la finalitat pràctica de les *Vorlesungen* era la de superar l'esquinçament de la consciència cristiana, produïda per la Il·lustració<sup>70</sup>.

D'acord amb aquesta finalitat, Hegel «comença» la seva «ciència»<sup>71</sup> de la religió a partir de la *representació*, tot afirmant com inseparables els aspectes objectiu i subjectiu de la religió<sup>72</sup>.

En la *Lliçó de 1827* Hegel distribueix clarament el seu estudi en tres parts: el concepte de religió en general, la religió determinada

70. En l'edició d'Alianza Editorial llegim: «En efecto, la lección de 1824 se cierra con estas consideraciones: 'Tal era la finalidad de estas lecciones, reconciliar la razón con la religión... Este conocimiento religioso por medio del concepto no es universal por naturaleza y, además, no es sino el conocimiento de una comunidad, y así, en relación con el reino del espíritu se configuran tres grados. El primer estamento, el de la religión y la fe inmediatas e ingenuas; el segundo estamento, el del entendimiento, el de los llamados cultos, el de la reflexión y la Ilustración, y, finalmente, el tercer estamento, la comunidad de la filosofía'... De esta manera, el primer estamento recluta luteranos piadosos. En el segundo tramo, la comunidad se desgarran en los extremos de la Ilustración racionalista y del pietismo sentimentalista, que coinciden en vaciar la fe de su contenido... En el tercer tramo, 'el contenido se fuga al concepto y recibe su justificación por el pensar'» (pp. XIX-XIIX).

71. Recordem el sentit hegel·lià de «ciència»: un saber rigorós, ben fonamentat i sistemàtic, un saber «absolut». Hegel, en la *Introducció (Manuscript)* escriu: «Puede darse el caso de que, gracias a un conocimiento filosófico de la religión, ésta se despierte en el ánimo y en éste surja su sentimiento, pero eso no es necesario, ni es siquiera la intención de la filosofía (no es lo que se denomina 'edificar'; esto es la intención de la predicación, dirigida al corazón, a la singularidad del sujeto en cuanto tal).»

72. He dit que «comença»; però en realitat, en el *Manuscript de 1821*, Hegel té tres «començaments» del concepte de religió: a partir de la representació, l'especulatiu i el que procedeix del punt de vista religiós. En la *Lliçó de 1824*, Hegel «comença» amb la presentació dels dos mètodes, l'empíric (l'observació de la subjectivitat religiosa respecte al saber sobre Déu) i l'especulatiu (el concepte de religió com a autoconsciència del mateix esperit absolut). En la *Lliçó de 1827* Hegel parla de la unitat substancial del concepte de Déu, de la diferència inaugurada pel saber sobre Déu i de la reunificació en el culte, superant el concepte de religió a partir de la representació de l'observació empírica i deixant el culte a l'esfera de l'esperit pràctic. Finalment, en la *Lliçó de 1831* Hegel organitza l'exposició del concepte de religió en quatre capítols: concepte universal, formes simples de religió, formes del culte i relació de la religió amb l'Estat. En qualsevol cas, convé no oblidar que el «començament» del vertader començament de la filosofia de la religió no pot ser més que el mateix Esperit absolut; és a dir, el «començament» és *mediat* pel sistema mateix.

i la religió absoluta<sup>73</sup>, i reconeix, quant al concepte de religió, l'aspecte subjectiu (la «forma del sentiment» i «la certesa sobre Déu») i l'aspecte objectiu (la «forma de la representació» i «el contingut de la certesa»); però ja havia dit, en la *Lliçó de 1824*, que les tesis formulades segons el mètode empíric (la a-racionalitat en el coneixement de Déu; el sentiment com a fonament del coneixement de Déu; Déu que només pot ser conegut negativament), tot i ser correctes, no són suficients per a instituir la ciència de la religió:

«Si la ciència de la religió es redueix a aquestes tesis, no serveix de res posseir-la ni es veu per què hi ha d'haver teologia.»

Hegel constata que el punt de vista de la seva època fa impossible qualsevol mena de religió pròpiament dita, atès que l'ideal de l'època consisteix a no conèixer Déu i a no saber res de la veritat en general; i afegeix:

«Veiem que —amb aquestes antítesis formidables en l'aspecte religiós— en el món cristià s'ha produït una revolució. En la consciència religiosa hi ha l'arrel de la veritat i del deure; tots els altres drets i deures depenen de la forma d'aquest arrel íntim, i justament allò que té el valor de radicalment vertader per a l'esperit és el fonament de tota mena de realitat efectiva. Si considerem més d'aprop què ha esdevingut en aquest punt de vista, hem vist que cap religió no és pròpiament possible en aquest punt de vista de la consciència. Perquè jo, quant aquest singular, sóc allò afirmatiu; en canvi, la Idea que és *en si per a si* ha de ser en la religió absolutament per a si mateixa i no quelcom posat per mi en quant sóc aquest, és a dir, en la meva particularitat... Pot observar-se encara que la filosofia, des d'aquest punt de vista, és, en certa manera, quelcom particular...; així

---

73. Hegel escriu: «El espíritu es saber: para que él sea el saber, el contenido de lo que él sabe debe haber alcanzado la forma ideal y en consecuencia, debe ser negado. De este modo, lo que es el espíritu debe haberse convertido en algo suyo, él debe haber sido educado y haber acabado este ciclo. Estas formas diferenciadas, determinaciones, finitudes ya deben haber sido para que él las haga suyas, para que las niegue, para que lo que él era en sí haya salido de él, objetivándosele, pero sea, a la vez, suyo. Tal es el camino y la meta: que el espíritu haya alcanzado su propio concepto, el concepto de sí mismo, eso que él era en-sí; y él lo alcanza solamente del modo que fue indicado en sus momentos abstractos. La religión cristiana apareció cuando el tiempo había llegado. Ese no fue un tiempo casual, un antojo, una ocurrencia, sino un tiempo fundado en el decreto esencial y eterno de Dios, o sea, que es un tiempo determinado en la razón eterna, en la sabiduría de Dios, y no determinado casualmente, sino que es concepto de la cosa, concepto divino, concepto de Dios mismo.»



la filosofia és una ocupació, una forma d'opinió al marge de la comunitat, una professió que ocupa un lloc particular, i així, segons l'opinió de l'època, tampoc la filosofia de la religió no és quelcom que tingui un significat o una realitat per a la comunitat, sinó que es manté en oposició a ella i n'ha d'esperar enemistat.»

Hegel reacciona en contra de l'omnipresència hegemònica de la subjectivitat de la seva època:

«En els temps moderns es fa consistir tot allò que és bo en la modalitat de com n'estic convençut;... Si sé que sóc bo, això ja em fa ser bo i constitueix el bé... En aquesta perspectiva es basen totes les opinions del temps modern, des de Kant...; des de Kant la fe es redueix a l'opinió de què sóc l'afirmatiu, el substancial, l'essencial, allò que es troba per damunt de totes aquestes determinacions»;

i afegeix:

«El bé de la religió és en si i per a si mateix, és Déu, i quant a mi es tracta només de què em despulli de la meua subjectivitat i de que prengui part en aquest bé i hi participi, que participi d'aquesta obra que es porta a terme eternament i divina per si mateixa. El bé suprem no és, segons això, res que hagi de ser, sinó veritat eterna, potència i veritat divina, per la qual cosa, respecte al subjecte singular, es tracta de que aquest es realitzi mitjançant la negació de la seva singularitat.»

Per això mateix, Hegel reivindica el concepte de Déu i de la religió clarament especulatiu:

«El concepte de Déu és el concepte de la Idea; aquest contingut s'ha de desenvolupar com Idea, i el tractat de la filosofia de la religió no fa res més que desenvolupar el concepte de Idea. Els moments més concrets ens exposen alhora les articulacions i formes més concretes en les quals la religió ha de ser considerada. Aquesta determinació del desenvolupament de la Idea conté l'índex de les parts generals en què es divideix el nostre tractat.»

Tot això ho diu Hegel en la *Lliçó de 1824*; però en la *Lliçó de 1827* proposa una renúncia total a la subjectivitat, per tal d'assolir Déu com Esperit absolut i lliure:

«Per a saber la veritat cal que hom es desfaci de la seva subjectivitat... i que s'ocupi de la veritat purament en el pensar i només es comporti

d'acord amb el pensar objectiu. Aquesta negació de la subjectivitat particular és un moment essencial i necessari»<sup>74</sup>.

Hegel s'oposa frontalment a l'esperit de la seva època<sup>75</sup>, i ho fa amb la intenció de superar la crisi oberta per la modernitat<sup>76</sup>. Per això, en l'obra de Hegel, assistim a una certa reinstauració de l'edifici religiós des del punt de vista especulatiu i, més en concret, del cristianisme<sup>77</sup>. La proposta hegeliana de Déu com a *esperit absolut*<sup>78</sup> esdevé el concepte clau d'un sistema en el qual la filosofia de la religió «comença» on acaben les altres parts de la filosofia<sup>79</sup>.

D'ambigüitats, n'hi ha moltes en el pensament de Hegel. És o no és panteista?<sup>80</sup>. Eusebi Colomer descriu d'aquesta manera la «inevitable ambigüitat» del pensament hegelian:

---

74. El cert és que Hegel, després de les vacil·lacions observables al llarg de les *Vorlesungen*, construeix, a partir de la *Lliçó de 1827*, el concepte de religió d'una manera sistemàtica i «descendent», descartant la seva elaboració «ascendent» a partir de la «representació» (1821) o de l'«observació empírica» (1824). La filosofia de la religió esdevé l'«última ciència», de forma que de totes les ciències s'ha de deduir «que Déu és la veritat absoluta, la veritat de tot, i, subjectivament, que només la religió és el saber absolutament vertader».

75. Cf. COLOMER, *El pensamiento* 380.

76. Guinzo escriu: «Esta potenciación —instancia teológica del conocimiento— del concepto de Dios obedece a motivos metodológicos en el sentido de que el pensamiento moderno empieza concentrándose en la subjetividad finita del hombre que va a necesitar de la apoyatura de la subjetividad infinita que es Dios para retomar con paso seguro el mundo. Sin embargo, esta potenciación de la vocación ontoteológica de la metafísica va a experimentar pronto una inflexión en el sentido de que la dimensión teológica tenderá a ir identificándose con el mundo y con el hombre. En este sentido, Spinoza va a hablar del *Deus sive natura*. De la casualidad transeúnte pasamos a la inmanente... Esta crisis de la modernidad puede adoptar, asimismo, otra perspectiva: al ir aumentando el ámbito del hombre y de la naturaleza, Dios tiende a ser relegado a la condición de Ser Supremo, abstracto y lejano... ¿Cuál va a ser entonces la actitud de Hegel? Aceptar el reto de ambas corrientes e intentar ofrecer, una vez más, su síntesis personal de las tensiones que desgarraban su momento histórico... El enorme éxito experimentado por Spinoza en el curso posterior del tiempo nos denota que reflejaba de un modo adecuado la situación espiritual de un sector importante de la intelectualidad europea. Hegel no va a ser excepción. Spinoza es, para Hegel, un verdadero 'interlocutor' que debe ser integrado como 'momento' de su filosofía» (*Vorlesungen* 16-18).

77. Cf. COLOMER, *El pensamiento* 386-388.

78. Cf. Guinzo, dins *Vorlesungen* 18-49. L'autor diu: «Las consideraciones de Hegel sobre el Absoluto como concepto clave se sitúan en el pasado dado por Lessing al spinozismo.»

79. Guinzo, dins *Vorlesungen* 9. L'autor assenyala com a significatiu el fet que Hegel acaba l'exposició del seu sistema, en l'*Enciclopèdia*, amb un fragment del llibre XII de la *Metafísica* d'Aristòtil (pp. 49-50).

80. Cf. COLOMER, *El pensamiento* 179-180.

«Si por su contenido es ontoteológico, ya que se propone formular de nuevo el logos universal y necesario de toda realidad, es decir Dios o lo absoluto, por su forma conceptual o especulativa es ya antropológico, pues Dios no es concebible separado del mundo o del hombre. El hombre, en la figura de una conciencia comunitaria y universal que se ha ido realizando en la historia, es el principio hermenéutico de ese *ens* absoluto y divino. Ontología, teología y antropología forman un todo. El logos del ser (ontología) descansa en el ser del logos (teología), pero la realización de ese logos es la experiencia reflexiva consumada de la conciencia humana en la historia (antropología). Dios y el mundo, finito e infinito se encuentran reconciliados en el lazo especulativo de la autoconciencia humana — la nueva mediadora— que traduce en el orden filosófico el misterio cristiano de la encarnación de Dios»<sup>81</sup>.

El cert és que el *sistema* hegelian, per la seva pròpia naturalesa, obria les portes a interpretacions diverses i oposades<sup>82</sup>, la qual cosa es féu palesa en la divisió de dretes i d'esquerres dels mateixos hegelians: si la dreta considerava Hegel com el teòric modern del cristianisme protestant, l'esquerra el va considerar com el punt de partença de l'ateisme post-il·lustrat.

En aquest punt cal fer referència a la polèmica entre Hegel i Schleiermacher:

«No constituye una casualidad el hecho de que Hegel se decida a dictar, por primera vez, filosofía de la religión en el momento en que la Dogmática de Schleiermacher se hallaba en proceso de impresión. Algunas alusiones al 'sentimiento de dependencia' de Schleiermacher, que se registran en la primera redacción del manuscrito confirman la suposición de que Hegel pudo tener entre sus manos el primer volumen de aquella Dogmática en julio de 1821. En su prefacio a la *Religionsphilosophie* de Hinrichs (1822) lanzó su primer ataque frontal contra Schleiermacher, teniendo el cuidado de proteger sus espaldas con la defensa de 'una ciencia de la religión', tal como la de la escolástica medieval y tal como la que en ese mo-

81. *El pensamiento* 183-184.

82. Vegeu de l'ed. d'Alianza Editorial pp. XL-LX, on llegim: «Pese a que las lecciones registraron estas polémicas, ni los adversarios ni los partidarios de Hegel parecen haberse apoyado en aquéllas... El único testimonio de un temprano influjo de las lecciones, lo constituyó una carta de L. Feuerbach a Hegel, carta de la que no sabemos qué respuesta obtuvo, si es que mereció alguna respuesta por parte de Hegel». D'altra banda Guinzo escriu: «Hegel nos ofrece una visión sorprendente de un gran pensador que a la altura del siglo XIX quiere ser fiel a todo lo que hay de válido en la tradición racionalista moderna y al mismo tiempo a todo lo que considera que hay de legítimo en la tradición religiosa... El sistema como tal entrará en crisis, comenzando precisamente por la Filosofía de la religión y más en concreto por el intento de justificación filosófica del cristianismo» (*Vorlesungen* 51).

mento cultivaban, respectivament, en Heidelberg y Berlín, W. Daub y Ph. Marheineke. Esta estrategia se mantuvo en las lecciones de 1824 y 1827, como puede apreciarse en las introducciones correspondientes. Pero en 1827 Hegel tuvo que combinar el ataque con la defensa. La lógica reacción no había provenido de Schleiermacher sino de F.A. Tholuck, representante del neopietismo y erudito en religiones orientales. De él y no de Schleiermacher partió la acusación de espinosismo y de panteísmo».

Aquest text de R. Ferrara<sup>83</sup> és prou il·lustratiu, i ho és també per a situar correctament el pensament de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher<sup>84</sup>. Més que adversaris, Hegel i Schleiermacher són dos pensadors que volen fer front a la mateixa crisi històrica *per camins i mitjans diferents*. De punts de coincidència (o, si més no, de punts comuns de partença), n'hi ha molts: entre altres, la dificultat per a accedir al concepte de Déu, dificultat deguda a la crisi

83. *Vorlesungen* xl.

84. Josep M. ROVIRA BELLOSO (*Revelació de Déu, salvació de l'home*, Barcelona, FTB, 1981, pp. 34-39) és prou crític a l'hora d'analitzar el «sentiment d'absoluta dependència» schleiermacherià, tot i que precisa que no es tracta pròpiament d'una definició *romàntica*, per tal com la paraula «sentiment» no equival a «emoció», sinó a «percepció conscient del propi jo», i remarca que Schleiermacher pretenia, en la seva teologia, un projecte *apologètic* i *ètic*. És cert, però, que la definició de Schleiermacher admet dues interpretacions. En primer lloc cal citar TILICH (*Teologia sistemàtica* I, pp. 63-64). Tillich llegeix «sentiment» com a «percepció conscient» i «absoluta dependència» en sentit «ontoteològic», d'acord amb la seva interpretació de l'*ultimate concern* (pp. 26-27), una interpretació segons la qual la filosofia ha de participar de la tasca de la teologia, atès que preguntar per l'ésser és preguntar per allò que ens preocupa inevitablement, definitiva i absoluta (pp. 27-30); la religió posa de manifest la «profunditat» del ser home (cf. *En la frontera*, pp. 181-191). L'altra lectura és la que interpreta l'«absoluta dependència» com a «absoluta submissió psicològica», lectura que Rovira Belloso identifica amb el «judici recent d'un escriptor català, Joan LEITA (*Anàlisi destructiva de la religió*, Barcelona 1976, p. 38)»; una lectura de cap manera correcta, sobretot si es té en compte el que l'autor escriu en les pp. 118-124 del seu llibre, la qual cosa es fa evident quan hom llegeix l'anàlisi destructiva de l'ex-schleiermacherià D.-Fr. STRAUSS, en *Die christliche Glaubenslehre* (i afegeixo: respecte a la relació de la crítica de Strauss [i també la de Bruno Bauer] amb la crítica hegeliana, cf. *La sagrada família*, de Marx-Engels). Leita no fa res més que repetir els prejudicis que mogueren, primer, els deistes, i després Nietzsche, Russell i Camus a fer una crítica semblant. Quant al deisme, val a dir que fou Hume el qui, tot contradient-lo, va portar el deisme fins a les últimes conseqüències: segons Hume, la religió fou en primer lloc politeïsta i el seu origen fou la por (quelcom semblant caldria dir de la crítica religiosa de Holbach i dels enciclopedistes; en definitiva, aquesta anàlisi destructiva ja la va portar a terme el vell Lucreci amb el seu programa del «tantum religio potuit suadere malorum», cf. *De la natura*, ed. i trad. catalana, Barcelona, Laia, 1986, pp. 304-307). Quant als altres pensadors: cf. Friedrich NIETZSCHE, *La gaia ciència*, ed. i trad. catalana, Barcelona, Laia, 1984, *passim*, per exemple pp. 201-204; Bertrand RUSSELL, *Por qué no soy cristiano*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971, *passim*; Albert CAMUS, *L'homme révolté*, trad. castellana en les obres completes, México, Aguilar, 1971, *passim*.

en què havia entrat la noció d'Ésser Suprem dins l'anomenada *religió natural*; dificultat que, en el cas de Schleiermacher (un teòleg competent, que no desconeix el concepte clàssic de Déu), fa que, d'una banda, el concepte de religió «s'independitzi» del concepte de Déu —la religió és quelcom més ampli i comprensiu, talment el marc teòric que dóna sentit a tota la resta<sup>85</sup>—, i d'una altra, que al nom de «Déu» li escaigui millor el d'Univers o Infinit, a l'estil de Spinoza.

Cal dir, a favor de Schleiermacher, que, situat dins el corrent del romanticisme, féu un esforç notable per *definir* la religió. Naturalment, el romanticisme alemany posava l'accent en el caràcter intimista de la persona, la qual cosa feia que Schleiermacher pensés que el lloc de la religió era el cor; i, des d'aquesta perspectiva, no hi ha dubte que Schleiermacher pot ser titllat de pietista. Des d'aquesta perspectiva, el «sentiment religiós» és quelcom que no té res a veure amb el raonament: és l'*autoconsciència immediata*, la *intuïció immediata* del jo present al jo com a unitat i identitat única i inderivable, és la consciència immediata de l'existència universal de totes les coses finites en l'Infinit, de totes les coses temporals en l'Etern. Ara bé, si això és la religió, en la recerca de la religió cal abandonar, deia, els dos camins que fins ara s'havien seguit: el de l'especulació (el concepte) i el d'utilitarisme (ètica)<sup>86</sup>.

Schleiermacher, enfront del procés erosiu de la crítica il·lustrada, cercava en la interioritat del subjecte aquesta mena de «provín-

85. Cf. Guinzo, en *Vorlesungen* 36-39.

86. Però, aleshores, quin és l'objecte de la religió? Profundament influenciat per Spinoza, Schleiermacher entén l'Infinit com el sentiment de la infinitud de l'existència, un Déu que és al mateix temps causa i últim fi de totes les coses que es revela en l'autoconsciència immediata de l'home, autoconsciència que transcendeix tot allò que és intramundà i esdevé dependència incondicional davant el Transcendent. Schleiermacher, que en els *Reden* pensava en els «intel·lectuals que menyspreen la religió», redueix el llenguatge del teisme a un pur simbolisme, a una projecció verbal de l'experiència humana més profunda. Però, per l'altre costat, rebutja el deisme i el pietisme fàcil, i es converteix de fet en el pare de la teologia liberal moderna, per la qual cosa és alhora atacat per l'ortodòxia protestant i per la teologia dialèctica. D'altra banda, convé de recordar que el deisme fou un gran moviment religiós, teològic i cultural del protestantisme liberal del s. XVIII que cercava un doble alliberament: l'alliberament del pietisme intel·lectual i el del literalisme bíblic i teològic, incompatible amb els descobriments científics de l'època. Quant al pietisme, és sabut que aquest moviment, iniciat en la segona meitat del s. XVII, en lloc de l'especulació teològica, preconitzava l'experiència religiosa com a única via religiosa, moviment encarnat en l'església dels Germans Moraus; Schleiermacher reconeixia haver-se educat en aquest pietisme. Finalment, recordem que Karl Barth qualificava Schleiermacher de l'«il·lustre traïdor de la causa del Crist».

cia» inèdita i pròpia de la religió, davant les tendències absorbents de la metafísica i de la moral: i aquesta «província» era el sentiment. I és en aquest punt on resideix la crítica de Hegel, el qual considera que la reducció al sentiment és donar la raó al plantejament subjectivista; segons Hegel, només els plantejaments autènticament racionals són capaços d'oferir una base sòlida a la intersubjectivitat humana.

Arsenio Guinzo escriu:

«Hegel aspira a la comprensió filosòfica, especulativa, de la religió. No rechaza el sentimiento, pero le resulta a todas luces insuficiente... Por ello, si bien tanto Schleiermacher como Hegel se enfrentan con la misma crisis espiritual, sus caminos son divergentes. El sentimiento no es para Hegel lo que define peculiarmente al hombre, sino la razón. Si el sentimiento constituyera la condición básica del ser humano, entonces éste quedaría equiparado al animal, pues es propio de este último vivir conforme al sentimiento...

Hegel se convence cada vez más de que al poner así el sentimiento como base de lo que ha de tenerse como válido, se pasa por alto la verdadera naturaleza del mismo, pues el sentimiento es de por sí algo indeterminado que puede corresponder a toda clase de contenidos, dado que no existe nada que no pueda ser sentido, de modo que se precisa de algún ulterior criterio para zanjar el problema de la validez de ese contenido. Las puertas del subjetivismo quedan abiertas... Frente a esta situación de disolución y pérdida del contenido tanto la religión como la filosofía coincidirán en un desideratum común: el de recuperar de nuevo un contenido sustancial, objetivo, propio de la verdad. Pues —se pregunta Hegel—, ¿qué sería una teología (también una filosofía) que no fuera conocimiento de Dios? En vistas a ello, Hegel formula con toda claridad su alternativa a la 'província' schleiermacheriana en que se quería refugiar la problemática religiosa: 'Dios, lo simplemente general, tiene sus raíces no en el sentimiento, sino en lo general, en el pensamiento'»<sup>87</sup>.

Fins a quin punt va arribar la influència de Schleiermacher en el camp protestant, es veu en el cas d'Albert Ritschl, l'home que, tot rebutjant l'idealisme hegelianista i el sentimentalisme schleiermacherià, va iniciar el tractament de la religió per la via històrica: Ritschl subratlla unilateralment la validesa de la religió des de la perspectiva d'allò que m'afecta a mi, d'una manera personal, i no des de la perspectiva de la seva objectivitat; una influència que, a través

---

87. *Vorlesungen* 38-39.

d'Ernest Troeltsch, arribarà fins al protestantisme, anomenat d'esquerres, d'avui dia<sup>88</sup>.

b) *Filosofia i ciències de la religió*

Cal reconèixer que ha estat Hegel el pensador que més ha fet per aconseguir una vertadera i perfecta síntesi entre filosofia i religió. Però cal no oblidar que Hegel parteix del convenciment que la religió no és pura consciència ni pura relació de l'esperit finit amb l'Esperit absolut, sinó més aviat l'autoconsciència del mateix Esperit absolut, autoconsciència en la qual la consciència finita del mateix és només un «moment».

Com és sabut, l'arrel de la Il·lustració era la formulació del problema de la relació entre raó i religió, relació en la qual la raó es jugava la seva pròpia identitat; i no hi ha dubte que el propòsit de la Il·lustració consistia a pensar la raó com la solució de tots els problemes del món: la raó se'n podia fer càrrec i esdevenir-ne la gestora, amb la qual cosa la religió restava, d'una banda, una *quantité negligible* i, de l'altra, una *Privatsache* (en contra de l'*Öffentlichkeit*, com a patrimoni de la raó).

Doncs bé, Hegel comença a discutir aquesta distinció i ofereix un plantejament alternatiu, en el desenvolupament del qual la realitat és la *Gemeinde*, és a dir, la comunitat fecundada amb la significació del destí de Jesús; i la subjectivitat humana no és la de l'home *tout court*, sinó la de l'home que ha fet seva la cultura del cristianisme.

Hegel construeix un projecte de racionalització de l'absolut religiós realment ambiciós, un projecte que pot ser i ha de ser discutit, però que cal situar en la perspectiva de la raó il·lustrada, una raó que no pot eludir la revisió de la relació entre raó i religió. I Hegel comprèn que, pel que fa a la religió, no tenen sentit els plantejaments abstractes, com si hom pogués parlar de la religió al marge de la situació i del desenvolupament històric de la religió. Hegel ho té molt clar: la religió de la qual cal parlar és la religió que tenim davant nostre, *die Religion, die da ist*.

Des d'aquesta perspectiva, el hegelianisme, en el sentit més ampli, recolzava en aquell moviment que, a Alemanya, a la fi de la

88. La personalitat de Troeltsch, fundador de l'escola històrico-teològica liberal, és indiscutible, i la seva influència en Tillich, per exemple, notable.

Il·lustració,, maldava per la superació dels conceptes ortodoxos religiosos, guiat per la gran figura de Lessing<sup>89</sup>.

Amb tot, la síntesi hegeliana va entrar immediatament en crisi, una crisi provocada per l'amic de Hegel F.-W. Schelling<sup>90</sup>, el qual preparà la reacció existencial a l'idealisme hegelianista. Schelling recull (d'acord amb Fichte i, naturalment, amb Hegel) l'autèntic kantisme (en contra dels pseudo-kantians de Tübingen) del «Déu moral», però va més enllà de Kant: entre Kant i Schelling hi ha el moviment *Sturm und Drang*, i la primera conseqüència fou que el moralisme kantianista, amb tot el que hi havia de pietisme subjacent, esdevingué una atmosfera irrespirable. Per això reivindica els drets del sentiment, un sentiment que pren la forma d'un panteisme afectiu. Schelling es fa ressò d'un nou esperit que es concreta en una concepció ampliada de l'experiència —que anomena «intuïció intel·lectual»—, el privilegi de la qual consisteix a *copsar* l'Absolut<sup>91</sup>. I és en aquest punt, és a dir, en la concepció de l'absolut com a identitat indiferenciada, on es produeix el trencament entre Hegel i Schelling<sup>92</sup>.

Schelling construeix una metafísica deïsta sobre la llibertat humana; vol demostrar que Déu, pel procés de la creació, es perfecciona a si mateix quan arriba a la trinitat de persones. Per això afirma que la filosofia, la seva, és una filosofia «positiva», en contra del hegelianisme que només es preocupa d'afirmar una construcció

---

89. Josep M. ROVIRA BELLOSO ha estudiat molt bé la importància d'aquest personatge (i també la de Goethe) en la transició del teisme a l'immanentisme (o actitud segona de l'esperit il·lustrat envers Déu) en *La humanitat de Déu*, Barcelona, Edicions 62, 1984, pp. 77-83. Recordem que l'obra de maduresa de Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, planteja una crítica de la religió d'una forma positiva.

90. Des de les *Philosophische Briefe* (publicades entre 1795 i 1796) a *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) Schelling recorre un camí apassionant, guiat sempre per un nou esperit filosòfic. Colomer escriu: «Schelling es el típic representant del romanticisme en filosofia. Su pensamiento inconstante y desordenado..., pero no exento de chispazos de genio, inclinado siempre hacia lo bello y lo sublime, privó mucho en el círculo de los grandes poetas alemanes: Goethe, Novalis y Tieck. En rudo contraste con el rigor dialéctico y el acentuado moralismo de Fichte, Schelling es el filósofo de la belleza que transforma el sistema de su maestro en un poema panteísta: el mundo como obra de arte, en la que se revela el absoluto, para derivar más tarde hacia un nuevo tipo de pensamiento histórico-teológico de corte neoplatónico y cristiano» (*El pensamiento* 78).

91. Cf. COLOMER, *El pensamiento* 81-83.

92. Cf. la Introducció de R. Valls i Plana a l'ed. catalana de la *Fenomenologia* de Hegel, pp. 21-23. L'absolut s'autorevela immediatament a la consciència, i el contacte que podem tenir amb la identitat pura és l'experiència de la nostra llibertat (cf. la vuitena carta de les *Philosophische Briefe*, París, Aubier, 1950, pp. 83-86).



lògica<sup>93</sup>. Però no és aquest punt de vista el que més interès va despertar, sinó la seva filosofia sobre la Natura. En aquest sentit, Schelling s'aparella amb J.-W. Goethe, en el qual l'home metafísic del teisme és substituït per l'home de l'intens sentiment interior<sup>94</sup>; Goethe, dèiem, que afirmava: «Com a poeta i artista, sóc politeïsta, mentre que com a investigador de la natura sóc panteïsta, decidament una cosa i l'altra. Si com a home ètic necessito d'un déu per a la meua personalitat, també això està previst. Les coses celestes i terrenes constitueixen un regne tan vast que només els òrgans de tots els éssers reunits poden copsar-lo»<sup>95</sup>.

Amb tot, Schelling, malgrat les distàncies que el separen de Hegel (i de Fichte), no pot evitar l'ideal de la totalitat, la totalitat d'un absolut en moviment que s'introdueix en la filosofia, un absolut que porta en si mateix l'escissió i l'esforç per reconquerir-se, una contradicció que esdevé el motor de l'esdevenir. Schelling vol alliberar la realització del real del racionalisme total, però no ho aconsegueix<sup>96</sup>.

A les antípodes de Hegel i de l'idealisme alemany només hi ha un pensador contemporani: el tanmateix platònic i més encara *homo religiosus* Sören Kierkegaard<sup>97</sup>. Kierkegaard oposa a la pretesa força de la dialèctica de la raó l'impotència de l'home i la seva desesperança davant del fet d'haver d'existir en una història closa.

El lloc central de la filosofia kierkegaardiana l'ocupa la singularitat i la particularitat de l'individu, tal com es configura prototípicament en la figura de Jesucrist. Per això, de cristianisme, pròpiament no n'hi ha hagut. El cristianisme històric és ple de contradiccions, fins i tot quan pretén d'imposar sobre les dèbils espatlles del meu petit jo una benaurança infinita. En el cristianisme no hi ha res de racional: la fe és sempre irracional i només pot consistir en la renúncia total, absoluta, per tal d'alliberar-se de l'angoixa.

Schelling i Kierkegaard, cadascun a la seva manera, varen obrir

93. Cf. COLOMER, *El pensamiento* 102-112. Sobre el concepte de «positivitat» en Hegel, vegeu la Introducció de Guy Planty-Bonjour a la trad. francesa de *La positivitat de la religió cristiana*, París, PUF, 1983.

94. Goethe s'arreglera amb Spinoza, Kant i Schelling, i en contra de Fichte i de Hegel. Sobre l'immanentisme de Goethe, cf. ROVIRA BELLOSO, *La humanitat* 83-86.

95. *Goethes Briefe*, Hamburg 1965-1967, t. III, p. 220.

96. Cf. Ernst BLOCH, *El principio esperanza* I, Madrid, Aguilar, 1977, pp. 183-184.

97. Cf. BLOCH, *El principio* 173.

noves perspectives a la filosofia de la religió (vegeu, per exemple, llur influència en Paul Tillich). L'un i l'altre practicaren una certa «crítica» contra el dogmatisme i, en certa manera, poden considerar-se precursors d'un cert humanisme. Però la vertadera crítica de la religió, *després* de Hegel, havia de venir de part dels «joves hegelians»<sup>98</sup>, una crítica que encara era molt hegeliana, una crítica feta des d'unes categories molt «teològiques». I, en aquest context, fa acte de presència la crítica religiosa de Karl Marx<sup>99</sup> i, amb ella, els autèntics pressupòsits d'allò que esdevindrà la «ciència» de la religió<sup>100</sup>.

Una anàlisi d'aquest nou corrent ha d'iniciar-se necessàriament amb Ludwig Feuerbach<sup>101</sup>, que va portar a terme el programa d'una reducció formal i material de la filosofia (i de la teologia) a l'antropologia sobre la base d'una inversió radical de la tradició especulativa i religiosa que culminà en l'idealisme hegelian. En la formulació d'aquest projecte d'una nova filosofia com a antropologia integral, Feuerbach critica explícitament el caràcter decebedor del tractament «modern» de la subjectivitat: la tradició filosòfico-religiosa que desemboca en la filosofia hegeliana va fer de l'ésser subjectiu una abstracció i el va sotmetre a l'alienant projecció religiosa de l'autoconsciència humana en la hipòtesi divina. Aleshores, allò que cal rescatar és l'extrinsecitat de l'ésser humà respecte a l'objecte de la teologia (i de la filosofia hegeliana): l'autèntica filosofia ha de manifestar la consciència del caràcter infinit i absolut de l'ésser humà, caràcter que en la religió es manifesta com a dissociat de l'home mateix. La filosofia del futur s'haurà d'enfrontar amb l'especulació de la subjectivitat abstracta, vinculada a l'alienació reli-

98. Cf. la *Crítica de la filosofia de l'Estat de Hegel*, de K. MARX, on es fa referència a Strauss, Ruge, Edgar, Bauer i principalment a Feuerbach.

99. K. MARX manifesta el seu distanciament respecte als joves hegelians en les obres *Sobre la qüestió jueva* (1833-1834) i *La sagrada família* (1845), sense oblidar *Les onze tesis contra Feuerbach*, de les quals Bloch fa una bona anàlisi en *Das Prinzip Hoffnung* (trad. castellana citada, pp. 243-283).

100. La «ciència» o les «ciències» de la religió neixen amb la pretensió de donar-ne, no sols una «interpretació», sinó també una «explicació» que vol ser, en el fons, *dissolució* de la religió (cf. LLUÍS FONT, *L'estatut* 22-23). I, en aquest sentit, són més que «ciència» —més que constatació de dades— i envaïxen el camp filosòfic.

101. Cf. l'ed. catalana, sota el títol de *Manifestos antropològics*, que Laia ha fet dels escrits de Feuerbach: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), *Zur Beurteilung der Schrift «Das Wesen des Christentums»* (1842), *Notwendigkeit einer Veränderung* (1842-1843), *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) i *Über «Das Wesen des Christentums» in Beziehung auf Stirners «Der Einzige und sein Eigentum»* (1845).

giosa en el terreny teològic, per a fer de l'home l'objecte únic, universal i suprem de la filosofia, fins a configurar-se com una antropologia amb la inclusió de tota la dimensió material-sensible de la naturalesa. L'ésser humà és el veritable «déu» per a l'home. Així, doncs, la veritat de la filosofia no és res més que la totalitat de la vida de l'ésser humà, i aquesta «totalitat» depèn de la unitat del «llinatge humà» com a realitat natural, sensible i social.

Feuerbach formula els dos principis, el de la *projecció* i el de l'*alienació*, que estaran presents en la «ciència» de la religió de *després* de Hegel; i, en primer lloc, en la «explicació marxista» de la religió.

Marx posa en relleu els límits interns més importants de l'antropologia filosòfica de Feuerbach: d'una banda, la dificultat de compondre la dimensió natural-sensible amb la persona-conscient de la realitat històrico-social de l'home, i de l'altra la *regressió* «hegeliana» que suposa la concepció de la *relació* entre la humanitat individual de cadascú i la total de l'espècie, regressió que no té en compte la compensació «dialèctica» i que fa que l'home quedi anul·lat en el «llinatge humà». I si bé el jove Marx volgué resoldre la primera dificultat sobre la base de la noció de *praxi productiva* com a fonament unificant i dialèctic de la realitat històrico-social de l'home, tampoc no s'assolia la desitjable integració entre el punt de vista antropològic i el punt de vista materialista. L'afirmació de la praxi com a fonament ontic de la totalitat històrica d'allò que és humà i com a principi epistemològic de la seva veritat, així com l'absolutització de la dialèctica immanent a aquesta totalitat històrica, portaven inexorablement al refús del punt de vista antropològic i, en general, el de la filosofia. Allò que configura l'home com a ésser és el *producte* conjunt del *treball* social (el procés de l'auto-producció de l'home s'estructura sobre la base de la producció material de l'existència a través de la transformació de la naturalesa): per això la *base cognoscitiva* i la *clau interpretativa* de la realitat històrico-social és l'anàlisi «científica» de les condicions materials de la producció, la qual cosa vol dir que, per tal d'explicar el procés de la societat amb totes les seves creacions teòriques i les formes de coneixement, s'ha de partir del procés real de la producció i de les formes de relació establertes per aquesta determinada producció<sup>102</sup>.

102. La crítica materialista-dialèctica de l'economia política serà formulada per

No és aquest el lloc ni és aquest el moment d'examinar més a fons la *crítica* marxiana o marxista de la religió, així com la base materialista d'aquesta crítica<sup>103</sup>. Ens interessa més aviat l'anàlisi de l'*explicació sociològica* de la religió a partir de la «projecció» marxiana<sup>104</sup>.

Comencem per Émile Durkheim, un dels pares fundadors de la sociologia, que va desenrotllar la concepció de la religió com a activitat simbòlica general, sobretot en *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, obra publicada l'any 1912<sup>105</sup>, on elabora la teoria sobre l'origen de la religió («un sistema solidari de creences i de pràctiques relatives a coses sagrades, és a dir separades, prohibides, creences i pràctiques que unci-

---

MARX en *El capital*, però aquesta nova metodologia cognoscitiva de la realitat històrico-social s'inicia ja en *La ideologia alemanya*: «La producció de les idees, de les representacions i de la consciència és d'antuvi lligada directament a l'activitat material i a les relacions materials dels homes, és el llenguatge de la vida real... Ben al contrari de la filosofia alemanya, que baixa del cel a la terra, ací es puja de la terra al cel. És a dir, que no es parteix del que els homes diuen, s'imaginem, es representen, com tampoc dels homes dits, pensats, imaginats, representats, per arribar als homes de carn i ossos, ans es parteix dels homes realment actius, i a través del procés real de llur vida es descriu també el desenvolupament dels reflexos i dels ressos ideològics d'aquest procés vital. Les formacions nebuloses al cervell dels homes són sublimacions necessàries de llur procés vital material, constatable empíricament i vinculat a pressupòsits materials. Amb això, la moral, la religió, la metafísica i qualsevol altra ideologia, així com les formes de consciència corresponents, no mantenen gaire més temps l'aparença d'autonomia. No tenen ni història ni desenvolupament propis, sinó que, a mesura que els homes desenvolupen la pròpia producció material i les relacions materials, alhora que modifiquen llur realitat modifiquen també llur pensament i els productes d'aquest pensament» (trad. catalana, Barcelona, Laia, 1987, pp. 53-54; tot el primer apartat de la primera part de l'obra és una crítica de Feuerbach, pp. 35-132).

103. Els plantejaments de Marx no tenen res a veure amb el materialisme de La Mettrie, per exemple, i ni tan sols amb els de Diderot o Holbach, o amb els de Maleschott. D'altra banda, MARX polemitza irònicament amb Max Stirner en la primera part de *La ideologia alemanya* (v. I, pp. 167-322, i v. II, pp. 7-305).

104. Cal recordar, al costat de la marxiana, l'explicació de la religió que donen Comte i Spencer, com una mena d'etapa infantil de la humanitat. Però potser la concepció sociològica de la religió que, inspirada d'alguna manera en els enciclopedistes Diderot i d'Alembert, l'entén com a *instrument ideològic*, és la que més s'in-sinua, si no en la marxiana, sí en la crítica marxista de la religió.

105. Vegeu la traducció catalana d'aquesta obra, editada, dins la col·lecció «Clàssics del pensament modern», per Edicions 62 – Diputació de Barcelona, l'any 1987. En el Pròleg, signat per Joan Estruch, llegim: «el Durkheim de les *Les formes elementals de la vida religiosa* es proposa exactament aquesta descoberta de l'origen i l'essència del fet religiós: amb reduccionismes, sens dubte, i amb ben poca modèstia. Ans més aviat amb tossuderia: amb una tossuderia característica, que en alguna ocasió el fa exclamar, quan hom li retreu que alguns fets determinats no acaben d'encaixar amb les seves teories: 'Ho sento pels fets: hauran d'adaptar-s'hi!'» (p. 7).

xen en una mateixa comunitat moral, anomenada Església, tots aquells que s'hi adhereixen», p. 69).

En aquest llibre, Durkheim, a més d'oferir-nos l'anàlisi d'allò que ell considera la religió més primitiva de totes (el totemisme), exposa clarament el seu pensament: la religió és un aspecte essencial i permanent de la humanitat, i això no sols perquè la societat és font inescapable del sagrat, sinó perquè la religió *simbolitza* la mateixa societat<sup>106</sup>.

Hi ha en el pensament de Durkheim una veritable crítica de la religió: des del seu immanentisme inequívoc, segons el qual l'home és producte de la història, la religió presenta uns objectius inassolibles quan es configura «sobrenaturalment»; i per aquesta raó, en tant que deliri col·lectiu i d'autoengany, ha de desaparèixer; però la religió ha de continuar existint d'una manera diferent, com una institució moral de la societat. La religió és la projecció simbòlica de la mateixa societat, i l'home *necessita* la societat per a realitzar-se<sup>107</sup>.

Mig segle més tard, aquesta incipient sociologia del coneixement de Durkheim es consolida en l'obra de Luckmann i de Berger. Thomas Luckmann desenvolupa el concepte d'una humanització (socialització) com una mena de constant religiosa de l'existència humana, per la qual cosa afirma que l'home és essencialment religiós; evidentment, es tracta d'una religiositat *funcional*, que és di-

---

106. Estruch escriu: «Hom pot afirmar, sense exagerar, que tota la part final de la introducció són en el fons els prolegòmens d'una sociologia del coneixement (llibresca potser, però en canvi, gens ni mica antiquada, ans al contrari). Fins al punt que la idea de vincular la sociologia de la religió a la sociologia del coneixement, que mig segle després reprendran Berger i Luckmann, la trobem ja plenament dibuixada a *Les formes elementals*. Fins i tot l'expressió mateixa de la *construcció social de la realitat* (títol de l'obra famosa de Berger i Luckmann, *The Social Construction of Reality*) podria ben ésser una fórmula durkheimiana. Això és el que li permet de fer l'afirmació segons la qual 'en el fons no hi ha religions falses. A la seva manera, cadascuna és veritable, perquè totes responen a unes condicions determinades de l'existència humana'. Una afirmació de ressonàncies marxianes, que recorda el Marx que vincula una religió determinada amb unes determinades condicions d'existència; el Marx que parla de la religió com a 'sospir de la criatura oprimida', com a 'cor d'un món sense cor'. En canvi, davant el Marx que projecta els seus propis fantasmes i profetitza l'abolició de la religió, Durkheim roman sociòleg; ell no vol *abolir* res, el que vol és *comprendre*» (Pròleg a l'ed. catalana, p. 9).

107. Hi ha, doncs, en Durkheim una veritable crítica de la religió, però una crítica diferent de la que Marx porta a terme quan posa en relleu el caràcter ideològic de la religió (cf. Estruch, *Pròleg* a l'ed. catalana, pp. 12-13). Pel que fa a la crítica marxiana de la religió, hom pot llegir Hans ZIRKER, *Crítica de la religión*, Barcelona, Herder, 1985, pp. 118-137; text original: *Religionskritik*, Düsseldorf 1982.

ferent de la religió en sentit estricte, la qual consisteix en experiències de transcendència realitzades comunitàriament, experiències que es barregen amb d'altres com ara la fam, el plaer, la por, etc. En la situació actual —en comparació amb les societats arcaiques— la religió és una *Privatsache*, l'efecte de la qual fa que els sistemes interpretatius religiosos, els sistemes integradors del sentit, esdevinguin fragmentaris i fràgils.

Peter L. Berger posa en relleu el caràcter legitimador de la religió, i en aquest sentit cal dir que la religió és un producte humà i que la lògica de la religió participa de la lògica de l'economia de mercat (la religió com a bé de consum). A diferència de Luckmann, Berger reconeix un contingut específic en la religió, per la qual cosa dirà que la religió és l'empresa humana que construeix un cosmos sacralitzat<sup>108</sup>.

Fins a quin punt ha influït el pensament de Marx en aquesta «explicació sociològica» de la religió, és una qüestió oberta<sup>109</sup>. Pel que fa a Luckmann, un dels pensadors que més hi han influït és Arnold

---

108. Cf. Peter L. BERGER, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona, Kairós, 2<sup>a</sup> 1981, pp. 49-50 (títol original: *The Sacred Canopy*). Fins a cert punt, Berger se situa en la línia de la tradició científico-religiosa d'Otto i d'Eliade.

109. També és oberta la qüestió de si Marx fou o no fou un humanista, si més no en el sentit que avui hom dóna a aquesta expressió. En qualsevol cas, l'home, segons Marx, no és un ésser abstracte, sinó que és el seu propi món; «l'home abstracte» és el producte específic del cristianisme. I la qüestió oberta és essencialment aquesta: ¿La tesi de la interpretació materialista de la història permet l'existència de l'home com a quelcom qualitativament «diferent» de la matèria? De fet, Marx distingeix entre un materialisme «enemic de l'home», és a dir, el materialisme reduït a les ciències naturals, que considera la naturalesa com a objecte quantificable, i el seu materialisme, que conté un concepte qualitatiu de la mateixa naturalesa: i aquesta «qualitat» s'ha d'entendre com la peculiaritat que inclou l'home, és a dir, la *qualitat social*, atès que l'home per la seva pròpia naturalesa és un animal social. Per això Marx assenyala com a meta suprema d'humanització de la naturalesa mitjançant la naturalització de l'home, és a dir, la reconciliació de la naturalesa i de la història a través d'una praxi social racionalitzada. En aquest sentit, la *desena tesi sobre Feuerbach* diu: «El punt de vista de l'antic materialisme és la societat humana, o la humanitat socialitzada»; i la *setena tesi* afegeix: «És així com Feuerbach deixa de veure que l'«esperit religiós» és en si mateix un *producte social*, i que l'individu abstracte que ell analitza pertany en realitat a una forma social determinada». Pel que fa al concepte de «legitimació», cf. BERGER, *Teoría* 52-82. L'autor no vol que s'identifiquin «legitimació» amb «ideació teòrica» (pp. 52-55), i tampoc no vol «que donde existe una compleja ideología religiosa, ésta deba ser entendida solamente como un reflejo (esto es, una variable dependiente) de intereses prácticos de la vida diaria de los cuales derive» (p. 69); i per això explica què entén per «dialèctica»: «Las legitimaciones religiosas nacen de la actividad humana, pero una vez cristalizadas en conceptos complejos que devienen parte de una tradición religiosa pueden actuar de vuelta sobre los actos de la vida diaria y transformarla radicalmente», la qual cosa esdevé àdhuc en les situacions marginals (pp. 70-73).

Gehlen, un pensador que opta per la superació de la separació i oposició entre la perspectiva de les ciències naturals i les ciències de l'esperit, sense que per això quedi anul·lada la diferència d'aspectes de la mateixa experiència de l'home. L'home, atesa la seva situació deficient respecte a la dels animals (especialització i adaptació), és capaç de transformar la realitat, i així portar a terme la necessària «estabilització» i «regulació social» de la seva vida pulsional mitjançant idees de direcció i sistemes de conducta (institucions); i la religió té la funció de garantir aquest marc extern d'estabilització humana<sup>110</sup>.

Entre la teoria radical i extrema de Marx i el pensament moderat de Gehlen cal citar encara Karl Mannheim. Segons Mannheim, esperit i vida no són camps independents; l'esperit és una funció de la realitat social, una funció que no és de tipus causal, com deia Marx, sinó una relació d'expressió en la qual es defineixen el sentit, la qualitat i el valor del saber. L'ésser espiritual és una mena d'emanació, manifestació i expressió del procés social, en tant que desenvolupament de la unitat dinàmica formada per l'esperit i la vida; d'altra banda, d'entre les normes primàries de la vida, la religió ocupa el primer lloc, per tal com dóna a conèixer la possibilitat d'una consciència falsa<sup>111</sup>.

He deixat expressament per al final l'aproximació particular de Max Weber al fenomen religiós, l'aproximació d'un home que no era creient, però un home la preocupació principal del qual fou la de *comprendre* el significat particular que donen els creients a les seves pràctiques rituals i morals, al marge d'allò que hi pot haver subjacent a la simbolització religiosa.

Weber considerava les religions com a *sistemes de significat*, capaces de donar respostes estructurades a un seguit de necessitats

110. L'obra *Der Mensch*, escrita l'any 1940, és l'única traduïda al castellà: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

111. L'obra més interessant de Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, de l'any 1958, té una traducció castellana: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Barcelona, La Pléyade, 1969. D'altra banda, un dels defensors actuals del mètode funcional més importants és N. LUCKMANN (cf. *Funktion der Religion*, escrita l'any 1977). Tots aquests sociòlegs formulen hipòtesis relatives al futur de la religió (un tema que abordarem en un pròxim article): LUCKMANN ho fa des de l'específica situació de la religió en un món secularitzat (cf. *The invisible Religion*, obra publicada l'any 1967; trad. castellana: *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973).

històricament determinades, des de la necessitat de l'adaptació emotiva a la necessitat de la seguretat cognoscitiva.

Seria un error qualificar d'anti-marxiana la tesi de Weber sobre la influència del factor religió en el factor econòmic, tesi que el famós sociòleg va presentar en els estudis sobre les relacions entre l'ètica protestant i l'esperit del capitalisme. L'obra de Weber, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, ha provocat qui-sap-les polèmiques<sup>112</sup>, d'entre les quals cal assenyalar sobretot la sostinguda a l'interior del marxisme<sup>113</sup>, tot i que, probablement, la més important és la polèmica dels weberians entre ells per contraposició a la dels antiweberians<sup>114</sup>.

Hem de deixar aquí l'anomenada «explicació sociològica» de la religió<sup>115</sup>; en canvi, hem de referir-nos a l'«explicació psicològica»

112. L'obra ha estat editada dins la col·lecció abans esmentada, «Clàssics del pensament modern», l'any 1984; traducció, edició i pròleg a cura de Joan Estruch. Estruch cita la polèmica suscitada entre els historiadors i els teòlegs.

113. Quant a aquesta polèmica, són molt orientadores aquestes darreres paraules del llibre: «Tot i constatar que ni amb la millor voluntat del món l'home modern no és capaç, normalment, de representar-se en tota la seva *veritable magnitud* la importància que en realitat han tingut les idees i concepcions religioses per a la conducta, per a la cultura i la civilització, i per a la formació del caràcter social, tot i així, és evident que no tenim pas la intenció de substituir una interpretació monocausal 'materialista' de la civilització i de la història per una altra interpretació causal espiritualista que no seria pas menys unilateral i parcial que l'anterior. *Ambdues són igualment possibles*: però amb qualsevol de les dues es fa un flac servei a la veritat històrica quan en comptes d'emprar-les com a hipòtesis de treball hom les converteix en conclusió de la investigació» (pp. 265-266).

114. El punt de vista d'Estruch és aquest: «tot i la importància atorgada per Weber a la sociologia política, i a la política *tout court*, des del punt de vista de la seva investigació intel·lectual no és aquest el 'tema de la seva vida'. L'eix vertebrador de la seva obra és un altre: és el tema del procés de racionalització que apareix des d'una perspectiva històrica com un fenomen universal, amb multitud de variants, i que presenta al món occidental unes característiques peculiars. Què és la racionalització? Quines han estat les seves manifestacions i de quines maneres ha actuat a les diferents cultures i civilitzacions? Si aquests són els grans interrogants que ocupen i pre-ocupen Weber des de 1903 fins a 1920, el *puzzle* adquireix una altra configuració, i una unitat fonamental... Des d'aquest punt de vista, per tant, *Economia i societat* perd el seu suposat rol de *Hauptwerk* de Weber: són les *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie* les que esdevenen l'obra crucial, a partir de la qual cal reconstruir el *puzzle*; la *Introducció* i les *Zwischenbetrachtungen de L'ètica econòmica de les grans religions*, la provisional síntesi teòrica a la qual Weber havia arribat abans de la seva mort; *La ciència com a vocació*, la formulació més acabada —tot i que també provisional— del seu pensament. I *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, la primera pedra d'aquest monumental edifici» (pp. 16-17).

115. Ens caldria aquí la referència a la influència dels *estudis històrics* sobre les religions, estudis que s'inicien amb la mitologia natural de F. Max Müller, l'animisme de E. Tylor, la màgia de J.-G. Frazer, etc. Només a tall d'exemple, hauríem de fer esment d'un nom actual, el de Claude Lévi-Strauss i la seva tesi sobre la capacitat pràctica i l'estructura sistemàtica del pensament primitiu.



de la religió, explicació que s'inicia amb l'obra de William James, *The varieties of religious experience*, publicada l'any 1902<sup>116</sup>. L'abast de les investigacions de James es fa palès a partir d'aquestes paraules de l'autor:

«En les psicologies i en les filosofies de la religió trobem que els autors intenten especificar de quina entitat es tracta. Un ho relaciona amb el sentiment de dependència, un altre ho converteix en derivat del temor, d'altres ho relacionen amb la vida sexual, d'altres encara ho identifiquen amb el sentiment de l'infinit, i així successivament. Aquestes maneres tan diferents de concebre-ho haurien, per elles mateixes, de provocar el dubte de si és possible o no que sigui una cosa específica. Quan volem usar el terme 'sentiment religiós' com a nom col·lectiu per a tots els sentiments que els objectes religiosos poden provocar alternativament, veiem que probablement no conté res de naturalesa específicament psicològica... Com els estats d'ànim concrets, constituïts d'un sentiment més un tipus específic d'objecte, les emocions religioses són, naturalment, entitats psíquiques diferenciables d'altres emocions concretes, però no hi ha fonament per suposar que una simple 'emoció religiosa' abstracta existeixi com a afecte mental elemental distint per ell mateix, present en cada experiència religiosa sense excepció.

Així com no sembla, doncs, que hi hagi cap emoció religiosa elemental, sinó només un magatzem comú d'emocions que poden referir-se als objectes religiosos, també es podria provar possiblement que no hi ha cap tipus específic i essencial d'objecte religiós, ni cap tipus específic i essencial d'acte religiós»<sup>117</sup>.

James fa una valoració positiva de la religió<sup>118</sup>, però afegeix: si n'hi ha, de diferència, entre l'home religiós i l'home que no ho és, de religiós, això sols és degut al pol objectiu de la religió. Com diu Jordi Bachs, «William James és precisament molt conscient que la qüestió del diví, com a pol objectiu de l'experiència religiosa, independentment de la multiplicitat i la diversitat contradictòries de les teories religioses existents arreu del món, és la gran qüestió, perquè, en definitiva, sense objecte religiós, la religió, sigui quina sigui, s'enfonsa, s'evapora com broma d'estiu. I cal admetre que no es pot provar científicament la realitat de l'objecte religiós. Però

116. La col·lecció «Clàssics del pensament modern» va publicar l'any 1985 *Les varietats de l'experiència religiosa*, edició i pròleg a cura de Jordi Bachs.

117. *Les varietats* 46.

118. *Les varietats* 353.

això no pot invalidar el fet de creure. Aquest és segurament el nucli de l'obra psicològica i filosòfica de James, no solament de *Les varietats de l'experiència religiosa*, sinó també d'altres assaigs importants connexos amb el tema»<sup>119</sup>.

A la intepretació psicològica de James cal afegir, immediatament, la de Sigmund Freud, interpretació que es fonamenta en la consideració de les analogies existents entre l'obsessió neuròtica i la fixesa del ritual religiós, tal com ho formula en l'obra *Obsessive acts and religious practice*, de l'any 1907. El fundador de la psicoanàlisi<sup>120</sup>, fidel als problemes de la ciència del seu temps i a les teoritzacions pròpies de les disciplines positives, s'endinsa en investigacions i especulacions, d'entre les quals la religió ocupa el lloc més eminent. La religió, segons la versió freudiana, manté l'home presoner i impedeix el seu alliberament, no sols pel seu origen sinó també pel seu contingut, el seu fonament i les seves conseqüències.

En aquest sentit, les obres que cal analitzar són *Tòtem i tabú* (1913), *El futur d'una il·lusió* (1927), *El malestar de la cultura* (1930) i *Moisès i el monoteisme* (1934-1938). Freud no nega la «veritat històrica» de la religió, però és una «veritat» dialècticament oposada a la «il·lusió»<sup>121</sup>.

L'any 1907, Karl Gustav Jung entra en contacte amb Freud, amb

119. *Les varietats* 9-10.

120. La col·lecció «Clàssics del pensament modern» ha editat en dos volums, l'any 1986, *Introducció a la psicoanàlisi*, que recull les dues obres de S. FREUD: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1917) i *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933).

121. L'ed. Laia ha editat *Escrits de crítica de la cultura*, l'any 1984, que conté els títols originals: *Die Zukunft einer Illusion*, *Das Unbehagen in der Kultur* i *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Atesa la complexitat i l'abast de la interpretació freudiana de la religió, he preferit de citar les reflexions i les anàlisis de Clara Bardón i Eugenio Trias, que en són els editors: «La religió fa una funció protectora respecte a l'individu en posar-lo sota l'ampara d'una figura paterna, figura que pren tot el perfil en la tradició judeocristiana, en la qual l'equació de la divinitat i el pare apareix explícitament. Així mateix, en aquelles religions que s'orienten cap al dogma de la immortalitat, s'aconsegueix de posar l'individu a recer de la mort i de protegir, així, el seu narcisisme. Ultra això, la religió li dóna una explicació de les seves mancances... Però, amb tots aquests procediments o recursos, la religió manté l'individu en un estadi infantil, el fa dependre d'un pare que alhora el protegeix i l'obliga a complir la llei divina sota una amenaça radical (de castració). Amb tot, Freud és prou lúcid per no confiar, exageradament, en les possibilitats humanes respecte a un 'Alliberament' pur i simple d'aquest expedient cultural que és la religió... La religió és una il·lusió que manté l'individu en un estadi infantil de dependència en relació amb el pare, i produeix una elaboració d'aquesta dependència, la qual, Freud és prou lúcid per no confiar, exageradament, en les possibilitats humanes respecte a un 'Alliberament' pur i simple d'aquest expedient cultural que és la religió... La religió és una il·lusió que manté l'individu en un estadi infantil de dependència en relació amb el pare, i produeix una elaboració d'aquesta dependència, la qual, Freud és prou lúcid per no confiar, exageradament, en les possibilitats humanes respecte a un 'Alliberament' pur i simple d'aquest expedient cultural que és la religió... La religió, tot i que és una il·lusió, comporta, com tota il·lusió, una certa veritat, una 'veritat històrica': una determinada referència a la veritat mateixa del subjecte, a les

el qual treballarà fins a 1913, any en què publica *Wandlung und Symbologie der Libido*, i des d'aleshores crearà el seu propi sistema, que anomenà «psicologia analítica». A partir de 1930 l'interès de Jung se centra en la simbòlica religiosa: comença una segona etapa de la seva vida, que culminarà amb *Erinnerungen, Träume, Gedanken*.

Segons Jung, la religió és una funció psíquica irreductible, destinada a desembocar en l'autonomia moral. D'altra banda, Jung rebutja les religions institucionalitzades: són simbolismes erigits en sistemes que s'han anat deteriorant fins a esdevenir purs formalismes. En *Psicologia i religió*<sup>122</sup>, publicada l'any 1937, Jung defineix la religió com l'actitud de la consciència que ha estat transformada pel sagrat.

Heus aquí, doncs, alguns trets fonamentals de l'explicació «psicològica» de la religió. Val a dir, però, que els sondeigs realitzats per la psicologia del profund han mostrat la impossibilitat d'explicar el fet religiós sobre la base de la vida individual, raó per la qual les investigacions s'han orientat pel camí de la psicologia social. En aquesta direcció són importants les investigacions portades a terme per Erich Fromm<sup>123</sup> i per Alexander Mitscherlich<sup>124</sup>.

---

seves fantasies radicals, als seus protomites constitutius... Aquesta dialèctica entre la veritat i la il·lusió, que és perceptible en el fenomen religiós i, per extensió, en tot fenomen cultural, potser és el nivell més profund de la reflexió freudiana que hom percep en aquests textos en què l'autor estén la seva feina d'investigació psicoanalítica al camp de la cultura. Tal vegada és el punt en el qual l'interès de Freud transcendeix el pla estrictament psicoanalític i s'obre a uns problemes filosòfics de primera magnitud» (pp. 18-28).

122. Hi ha traducció castellana de *Erinnerungen...: Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix y Barral, 31982, *Psicología y religión* fou editada per Paidós Ibérica, Barcelona 1981.

123. L'abundant producció literària d'E. FROMM, des de *Die Entwicklung des Christudogmas*, l'any 1930, fins a *Haben oder Sein*, l'any 1976, manifesta una clara antropològica de la religió al servei del desenvolupament de la personalitat. Aquesta darrera obra acaba així: «La cultura medieval tardana tenia com a centre motor la visió de la Ciutat de Déu; la societat moderna prosperà perquè la gent era impulsada per la visió del desenvolupament de la Ciutat Terrenal del Progrés. No obstant això, en el nostre segle, aquesta visió s'ha deteriorat, fins a reduir-se a la de la Torre de Babel, la qual està ara començant a enfonsar-se i amenaça de sepultarnos tots en les seves ruïnes. Si la Ciutat de Déu i la Ciutat Terrenal constitueixen la tesi i l'antítesi, una nova síntesi representa l'única alternativa al caos: la síntesi entre el nucli espiritual del món medieval tardà i el desenvolupament, ocorregut a partir del Renaixement, del pensament racional i de la ciència.» Aquesta síntesi constitueix la Ciutat de l'Ésser (*Tenir o Ésser*, Barcelona, Claret, 1980, p. 236).

124. Menys conegut entre nosaltres, les seves idees es troben en *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München 1963.

c) *La irreductibilitat de la religió*

Davant la tendència de la psicologia contemporània a reduir la religió als altres fenòmens psíquics, hom es pregunta sobre la conveniència de distingir entre religiositat sana i religiositat patològica. En qualsevol cas, davant de tota mena de reduccionismes, s'alça la pretensió que defensa la irreductibilitat de la religió.

A aquest interès per descobrir les «arrels» pròpies del fet religiós ha contribuït, d'una banda, la radicalitat del *pensament nietzscheà*<sup>125</sup>, radicalitat que va inspirar els moviments d'avantguarda de començaments de segle i, més tard, després del parèntesi de la utilització filo-nazi del seu pensament, l'existencialisme ateu (sobretot el de Sartre), el marxisme, els teòlegs de la secularització, els teòlegs de la mort de Déu, fins a esdevenir la postura antireligiosa i post-religiosa més coherent i més capaç d'impregnar la cultura contemporània. Nietzsche va obligar la filosofia de la religió a prendre's seriosament la qüestió de si la religió correspon realment a una estructura essencial de l'home (i, per tant, impossible d'eliminar) o bé si recolza només en bases històriques, psicològiques, sociològiques i, per tant, si es pot preveure que l'empresa humana per a eliminar-la pot tenir perspectives d'èxit.

Això, d'una banda. De l'altra, la qüestió mateixa de la irreductibilitat de la religió, una qüestió que en planteja una altra: on és la religió?

D'entrada, sembla que la religió és en les seves manifestacions, les quals confereixen al fenomen religiós tot un seguit de signes, de representacions plàstiques, de pregàries i de textos, de gestos i d'accions, d'objectes i de processos de la natura i de la història. Però és evident que els fenòmens religiosos són dades de l'experiència a les quals no sempre correspon una qualitat religiosa; tot i que els fenòmens religiosos es troben estretament relacionats entre ells, la seva qualificació religiosa depèn d'un determinat context històric, en connexió amb una experiència concreta<sup>126</sup>.

Aquest nou punt de vista prescindia i prescindeix de la realitat i

125. Cf. G. FERRETTI, *Filosofia de la religión*, dins *Diccionario Teológico Interdisciplinar I*, Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 164-165.

126. Cf. SCHMITZ, *Filosofía* 41-56, on es citen les obres de Friedrich HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, i de Ian T. RAMSEY, *Religious Language*.

de la singularitat de l'*objecte* religiós. De fet, des que a començaments de segle Edmund Husserl va centrar l'interès de la filosofia en la *intencionalitat de la consciència* humana, en la *diversitat específica* dels seus actes suposadament orientats vers uns objectes determinats, en la mútua relació entre el respectiu acte intencional (*noesis*) i l'objecte perseguit (*noema*) i en la pertinença específica dels continguts als actes respectius, la filosofia de la religió s'ha centrat en gran part en la investigació de l'estructura peculiar de l'acte religiós, del seu objecte i de la forma específica de relació de l'acte amb el seu objecte<sup>127</sup>.

Aquest és el cas de Max Scheler<sup>128</sup> i de Richard Schäffler<sup>129</sup>, entre altres. Scheler malda per assenyalar la diferència entre filosofia i religió i per legitimar l'originalitat de l'acte religiós contra qualsevol mena de reduccionisme: la *part destruens* de la seva filosofia de la religió va dirigida contra allò que ell anomena *sistemes d'identitat* (els sistemes que redueixen la religió a la filosofia, com són, d'una banda, el gnosticisme hegelian, i, de l'altra, la neoescolàstica; i els sistemes que redueixen la filosofia a la religió, com és ara el tradicionalisme) i contra els *sistemes dualistes* de fe i ciència, com és ara l'agnosticisme positivista o neokantià.

Scheler, mitjançant l'anàlisi fenomenològica, defensa la recuperació de la *intencionalitat* objectiva de l'acte de conèixer, i l'aplica a l'acte religiós. Segons Scheler, les afirmacions filosòfiques i les afirmacions religioses, tot i que tenen un origen i unes característiques diferents, no poden ser contradictòries, per tal com coincideixen en un mateix objecte, que és Déu (*sistema de conformitat*); d'altra banda, la filosofia, com a reflexió originària sobre cadascuna de les esferes de l'activitat humana, té tot el dret d'ocupar-se de l'acte religiós, sense que per això la filosofia pugui substituir l'originalitat de l'experiència religiosa<sup>130</sup>.

127. Cf. SCHMITZ, *Filosofia* 122-123.

128. L'obra cabdal de M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Berna 1920, té una traducció castellana (parcial): *De lo eterno en el hombre*, Madrid 1940. Un bon deixeble de Scheler és, a Itàlia, G. MORRA, que ha publicat *Dio senza Dio*, Bologna 1970.

129. Cf. SCHMITZ, *Filosofia* 131-132.

130. SCHMITZ fa aquest comentari: «Aunque el punto de contacto entre la religión y la filosofía está sobre todo en el campo de lo objetivo, por cuanto que lo absoluto de la filosofía es realmente idéntico con el Dios de la religión, una y otra conciben esa realidad, efectivamente idéntica, bajo un aspecto propio... La religión

El mèrit de Scheler és, doncs, el d'haver obert el camí, en el camp catòlic, de la investigació fenomenològica de la religió<sup>131</sup>. Quant a l'aportació de Schäffler a aquesta investigació, caldria afegir el següent: tant en l'aspecte noètic com en el noemàtic, l'acte religiós es caracteritza per una dialèctica pròpia i específica, és a dir, d'una banda, la captació del misteri diví fa que, atesa la mateixa naturalesa d'aquesta captació, l'home «fracassi» davant el misteri, i, de l'altra, l'objecte de l'acte religiós ve donat en una forma d'autostracció que és alhora una forma d'ocultament, amb la qual cosa no es vol dir que es tracti d'una mena d'eliminació del procés religiós fonamental, sinó més aviat de l'estructura peculiar de l'acte religiós. Aquest procés, pel que fa a les vivències, afirmacions o actes interns, revela a l'home la realitat d'un interlocutor personal, que transcendeix i relativitza el món de la realitat quotidiana, però que simultàniament es fa present en aquesta mateixa realitat. L'home es relaciona amb aquest interlocutor, un interlocutor que el vincula i que l'atrau per la seva perfecció, però que també l'espanta per la seva superioritat; l'home s'experimenta com a invitat a participar-hi i a posar-hi tota la confiança, però aquesta realitat divina resta sempre inaccessible<sup>132</sup>.

La qüestió de la irreductibilitat de la religió ha estat també contemplada des de la perspectiva de la singularitat del *llenguatge religiós*; des d'aquesta perspectiva, la filosofia de la religió s'ha interessat per la realitat del llenguatge religiós i les seves funcions<sup>133</sup>.

---

persigue directamente la realidad transcendente de lo divino... De ello depende asimismo que en la filosofía la relación con el objeto sea ajena a la praxis y se caracteriza exclusivamente por la orientación al conocimiento, mientras que la relación del hombre religioso con la realidad divina nunca es meramente cognoscitiva sino que se asienta en una conducta operativa, en una vida con Dios, en el culto y la plegaria, etc. Pero la diferencia más profunda entre religión y filosofía no está en el objeto que persiguen, sino en la forma y manera con que ese objeto se hace presente; no está, pues, en el qué sino en el cómo del saber, en la distinta fuente de conocimiento de la que se sirven... El filósofo afronta problemas que ha de resolver con la razón humana, el hombre religioso se enfrenta a un misterio que le afecta en lo más profundo. Su fuente de conocimiento no es la razón humana con su actividad espontánea, sino la experiencia de revelación o la vivencia íntima, que provoca en el hombre un estremecimiento que le sacude y transforma» (*Filosofía* 109-110).

131. Segons Scheler, l'home religiós se sap referit a una realitat «transcendent» que es revela com a *subjecte* en sentit eminent, i per això l'acte religiós no és pura espontaneïtat i activitat, sinó que és sobretot «reactivitat» (cf. SCHMITZ, *Filosofía* 128-130).

132. Cf. SCHMITZ, *Filosofía* 131-132.

133. Cf. SCHMITZ, *Filosofía* 153-163. L'autor resumeix d'aquesta manera les funcions del llenguatge: «La pregunta de qué realiza el lenguaje la responden las in-

La filosofia del llenguatge ha fet un camí molt llarg i, a més, prou accidentat. Ludwig Wittgenstein fou potser el primer a adonar-se que l'única via d'accés a l'estructura lògica del món és la del llenguatge. El Wittgenstein del *Tractatus* descobreix «que l'essència de qualsevol món possible es manifesta i reflecteix en l'essència de qualsevol llenguatge possible. I si aquest ha de parlar sempre d'aquell, l'un i l'altre tindran —prescindint de formes concretes— una mateixa forma lògica compartida, la qual es recolza, en l'un i en l'altre, en elements últims, simples, lògics. Aquests elements són absolutament necessaris per a garantir la referència entre llenguatge i món —per a garantir el sentit—, i constitueixen, per tant, la base lògica sobre la qual es pot construir i entendre qualsevol edifici de fets o d'expressions»<sup>134</sup>.

No cal dir com aquesta «primera filosofia» de Wittgenstein va influir en el neopositivisme de l'anomenat Cercle de Viena<sup>135</sup>. Ara bé, el Wittgenstein de les *Philosophische Untersuchungen*, tot i que continua reclamant la funció terapèutica de la filosofia, reconeix l'existència i la validesa de nombrosos i diversos «jocs lingüístics»<sup>136</sup>. Segons aquesta «segona filosofia» —sovint «el llenguatge *fa festa*»—, ja no es pot dir que només tenen sentit les proposicions

---

numerables publicacions que han ido apareciendo acerca del tema y que se refieren a la pluralidad de funciones. Podemos resumirlas en dos grupos: las cuatro funciones *i* y las tres funciones *c*. Al primer grupo pertenecen las funciones interjectiva, imperativa, informativo-indicativa y la interrogativa. En ellas se trata respectivamente de los logros lingüísticos consistentes en manifestar sentimientos y vivencias internas, influir en la conducta de aquellos a los que nos dirigimos (mediante el deseo, el ruego, la orden, la invitación), dar noticias sobre una cosa y preguntar con vistas a romper una 'estrechez de horizontes'. El grupo segundo comprende las funciones comunicativa, conmemorativa y cognitiva» (p. 156).

134. J.-M. Terricabras, en la Introducció de l'ed. catalana del *Tractatus*, Barcelona, Laia, 1981, pp. 21-22. Les conseqüències que el *Tractatus* va traient són evidents, des de «Els límits del meu llenguatge signifiquen els límits del meu món», fins a: «El mètode correcte de la filosofia seria pròpiament el de no dir res més que allò que es pot dir, o sigui, proposicions de la ciència natural —quelcom, per tant, que no té res a veure amb filosofia—, i després, quan algú altre volgués dir quelcom metafísic, demostrar-li sempre que en les seves proposicions no havia donat cap significat a certs signes. Aquest mètode seria insatisfactori per a l'altre —no tindria la sensació que li estàvem ensenyant filosofia—, però *aquest* seria l'únic mètode estrictament correcte.»

135. Rudolf CARNAP, un dels dirigents del Cercle de Viena, va escriure *Der logische Aufbau der Welt*, l'any 1928, que es pot considerar com l'escrit programàtic del positivisme lògic. Carnap s'ha mantingut sempre fidel a la tesi del no-sentit de la metafísica i de la teologia.

136. L'ed. Laia va publicar l'any 1983 *Investigacions filosòfiques*, a cura de J.-M. Terricabras.

que refereixen fets; des d'aquesta «segona filosofia», també el llenguatge religiós pot tenir sentit, no es pot dir que no tingui sentit: Wittgenstein diria, més aviat, que el llenguatge religiós (i el teològic) comença a tenir sentit quan pot ser entès des de la praxi que genera.

La importància de l'anàlisi i de les investigacions de Wittgenstein és innegable<sup>137</sup>. Però les conseqüències que n'ha tret el positivisme lògic van molt més enllà: i aquest és el cas d'Alfred Julius Ayer<sup>138</sup> i d'Antony Flew<sup>139</sup>.

Ayer ha mantingut des de sempre el principi que els enunciats religiosos no poden ser ni vertaders ni falsos<sup>140</sup>, tot i que en el curs dels anys sembla que ha hagut de revisar les seves tesis radicalment antimetafísiques. Ho diu clarament, tot introduint distàncies entre el seu raonament i el dels ateu i agnòstics:

---

137. Terricabras escriu: «Les afirmacions filosòfiques de caràcter general o sistemàtic ja no poden ser, després de les *Investigacions*, l'expressió d'un prejudici *a priori*; han de ser el resultat d'una investigació llarga i pacient, resultat que no es podrà absolutitzar mai i que haurà d'orientar-se sempre als casos particulars, que seran el seu criteri últim d'orientació. Aquesta és, en definitiva, una de les aportacions de Wittgenstein a la filosofia: el seu subratllat precís de la importància dels exemples, dels casos particulars, que, des d'ell, són, en frase de Wisdom, 'l'aliment últim del pensament'» (p. 36). Quant a John Wisdom, cal dir que refusa, d'una banda, la tesi de l'absurd del positivisme lògic (Ayer i Flew) i de l'altra la teoria que les proposicions del llenguatge religiós no són ni vertaderes ni falses perquè expressen simplement el propòsit de viure d'una manera determinada. L'escrit programàtic de Wisdom és *Gods*, que va publicar l'any 1944, on el mot «déus» equival a unes determinades estructures de la conducta humana.

138. La primera obra d'AYER, de l'any 1936, és *Language, Truth and Logic*; trad. catalana: *Llenguatge, veritat i lògica*, col. «Clàssics del pensament modern», Barcelona 1983.

139. Les dues obres cabdals de FLEW són: *Theology and Falsification*, de l'any 1955, i *God and Philosophy*, de l'any 1966 (trad. castellana: *Dios y la filosofía*, Barcelona, El Ateneo, 1971).

140. Josep Ll. Blasco escriu: «El llibre d'Ayer té la gosadia d'afrontar pràcticament tots els temes filosòfics: la metafísica, el concepte i mètode de la filosofia, la naturalesa epistemològica de la lògica i la matemàtica, el problema de la veritat, l'ètica i la teologia, el jo i el món, i les greus alternatives de la filosofia moderna. Tots aquests temes són tractats amb unitat de mètode i de criteri, cosa que no deixa d'ésser un estimable esforç sistematitzador; Russell, des de la seva pròpia perspectiva havia realitzat la mateixa tasca en 1912 quan va publicar *The Problems of Philosophy*; i el mateix Ayer ha tornat a repetir l'aventura en publicar en 1973 *The Central Questions of Philosophy*, on desapareix el jovenívol positivisme però es manté l'esperit crític, empirista i per tant *limitador* de l'especulació teòrica» (Pròleg a la trad. catalana, pp. 14-15).



«S'admet avui generalment, o almenys els filòsofs, que l'existència d'un ésser que tingui els atributs que defineixen el déu de qualsevol religió no animista no pot ésser provada demostrativament... El que no es reconeix tan generalment és que no hi ha manera de provar que l'existència d'un déu, tal com és el Déu dels cristians, és fins i tot possible... Dir que 'Déu existeix' és fer una expressió metafísica que no pot ser vertadera ni falsa. I, pel mateix criteri, cap sentència que es proposa descriure la naturalesa d'un déu transcendent no pot posseir significat literal.

Cal no confondre aquesta visió de les afirmacions religioses amb la visió adoptada pels ateu o agnòstics... I el nostre punt de vista que totes les expressions sobre la naturalesa de déu són mancades de sentit, lluny d'identificar-se amb tals posicions, o de sostenir-les, és realment incompatible amb aquestes...

Així oferim al teista el mateix conhort que hem donat al moralista. Les seves afirmacions possiblement no poden ésser vàlides, però no poden tampoc ésser invàlides. Com que no diu res sobre el món, no pot ésser acusat amb justícia de dir quelcom de fals o sense fonaments suficients. Solament quan el teista pretén que en afirmar l'existència d'un déu transcendent expressa una proposició genuïna, aleshores tenim el dret a estar en desacord amb ell.

Cal esmentar que, segons l'explicació que hem donat de les afirmacions religioses, no hi ha fonament lògic per a l'antagonisme entre la religió i la ciència natural...

No està a l'abast d'aquesta investigació entrar més pregonament en les causes del sentiment religiós, ni discutir la probabilitat de la continuïtat de la creença religiosa. La nostra tasca és tan sols respondre a aquelles qüestions que neixen de la nostra discussió de la possibilitat del coneixement religiós. El punt que desitgem establir és que no hi pot haver cap mena de veritat transcendent de religió, per tal com les sentències que els teistes usen per expressar tals 'veritats' no tenen significat literal»<sup>141</sup>.

Segons sembla, Ayer està disposat a acceptar la legitimitat d'una mena d'experiència a partir de la qual hom pot parlar de Déu, una experiència que no és deguda a l'observació empírica, però que ben bé podria anomenar-se «vital». Flew, pel seu compte, vol que quedi clar que ell no pretén d'afirmar positivament la falta de sentit del llenguatge religiós: ell només diu que, quan una afirmació no nega res, tampoc no afirma res; i Flew no acceptaria el punt de

---

141. *Trad. catalana*, pp. 148-152.

vista, per exemple, d'un Hare<sup>142</sup>, que redueix les afirmacions religioses a actituds vitals<sup>143</sup>.

L'anàlisi del llenguatge religiós l'ha portat a terme, des d'una perspectiva i amb uns resultats ben diferents, entre altres, Jean Ladrière, sobretot en la seva obra *L'articulation du sens*, publicada per les edicions Du Cerf l'any 1970. El llenguatge religiós diu sempre més del que diu; el llenguatge religiós és essencialment polivalent i posseeix una dimensió simbòlica: això fa que el llenguatge religiós tingui fonamentalment un doble sentit (caràcter literal i caràcter evocador i apel·latiu). No es pot menystenir l'element subjectiu d'aquest llenguatge, l'autoparticipació del jo en l'afirmació religiosa, l'assentiment que el qui parla confereix a la veritat expressada; però és també un llenguatge amb pretensions de veritat, i l'home religiós s'aferra seriosament a l'objectivitat del seu llenguatge<sup>144</sup>.

142. FLEW, com és sabut, en *Theology and Falsification*, per tal de recolzar la seva teoria de la falsificació, empra la paràbola de Wisdom, que parla de dos viatgers que arriben al bell mig de la selva i es troben amb un camp de flors, i discuteixen entre ells quin hauria estat el jardiner que havia plantat el jardí: el jardiner invisible de la paràbola no és res més que una hipòtesi que mor «la mort de les mil limitacions». Hare, autor de la teoria del *blik*, redueix el discurs religiós a un discurs sobre la nostra manera de veure el món, a una mena de discurs moral: segons Hare, les afirmacions religioses, per tal com expressen una actitud global davant la realitat, no poden ser ni confirmades ni desmentides pels fets empírics.

143. Cf. ANTISERI, *El problema del lenguaje*, on escriu un capítol titulat: «El desafío de Antony Flew». Antiseri exposa les reaccions dels pensadors que ataquen Flew «en un altre terreny» —l'ala esquerra— (Hare, Smart, Allen, Mc Person, Holland, Braithwaite, Hepburn i Mc Intyre), i els que l'ataquen «en el propi terreny» —l'ala dreta—: (Mitchell, Hick, Crombie i Ramsey).

144. SCHMITZ, *Filosofia*, escriu: «Tal singularidad del lenguaje religioso se funda en un hecho de apertura, que habilita para hablar así. Se obtiene un fácil acceso a lo que con ello se quiere significar, si tenemos en cuenta que nuestra vida está cuajada de experiencias en las que la realidad se nos muestra siempre de un modo nuevo y cambiante según que cambia nuestra visión de la misma... El lenguaje religioso se funda en un hecho de apertura o manifestación de este tipo; pero su contenido no es algo que se dé dentro del mundo ni un ente condicionado sino un poder misterioso que trasciende nuestro mundo experimental inmediato, que lo fundamenta y mantiene cohesionado influyendo sobre el mismo; un poder al que está expuesta y confiada toda la realidad de nuestro mundo experimental y que, por ende, afecta a la realidad total. Lo que el lenguaje religioso significa propiamente se funda en un tal hecho de apertura, que capacita a quien se le hace partícipe para esa peculiaridad del discurso religioso. El hombre no dispone de ese hecho de apertura; se presenta libremente y sale al encuentro del hombre meramente pasivo. Pero permanecería mudo, si el hombre no lo contara. Dado que ese fundamento capacitador del lenguaje religioso es un acontecimiento inderivable, soberano y revelador de algo nuevo, sólo puede ser introducido por narración. Efectivamente, el narrador toma lo que relata de su experiencia directa o de la que otros le han referido, y lo convierte en experiencia de quienes escuchan la narración. Tal narración es adecuada al hecho de apertura, porque es a su vez un acontecimiento, que empuja a la comunica-

Amb tot, cal dir que tant el mètode fenomenològic com l'anàlisi lingüística deixen al descobert, des d'un punt de vista filosòfic, el límit *veritatiu* de la religió.

En aquest sentit, cal tenir en compte els nous camins oberts per J. H. Newman i M. Blondel, els dos pioners, en el camp catòlic, d'una reflexió filosòfica sistemàtica sobre la religió, inspirada en la problemàtica del pensament modern i respectuosa amb l'ortodòxia catòlica<sup>145</sup>. Blondel, d'una manera especial, ha inspirat, entre altres, els projectes filosòfics de l'*anàlisi transcendental*, de Karl Rahner<sup>146</sup> i de l'*anàlisi reflexiva i crítica*, d'Henry Duméry.

Duméry distingeix entre el pla de la intencionalitat religiosa concreta i viscuda (que coincideix amb el dinamisme de l'esperit humà que tendeix a l'absolut) i el pla del coneixement reflex o de la representació religiosa, que comprèn Déu a través de signes o objectes presents en la consciència; i en aquest context afirma que la tasca de la filosofia de la religió consisteix a fer una anàlisi crítica del conjunt de les estructures representatives pròpies de les religions històrico-positives, per tal de veure llur coherència interna, és a dir, veure si aquestes estructures representatives assoleixen llur objectiu, partint sempre de la intencionalitat que volen expressar.

Martín Velasco ha posat en relleu el fet que la filosofia de la religió de Duméry s'alimenta constantment de la intuïció fonamental de Blondel<sup>147</sup>: d'una banda, que la filosofia pot conservar la seva

---

ció de la experiència contenida en ella, incorpora al narrador y a los oyentes en la experiencia relatada y tiende hacia un provecho manifiesto u oculto. De ahí que la forma lingüística de la narración tenga un papel tan importante en el lenguaje religioso» (pp. 159-161).

145. Cf. FERRETTI, *Filosofía* 168-169.

146. L'anàlisi rahneriana s'inspira en la proposta neotomista de Maréchal i en l'anàlisi existencial de Heidegger i considera que la tasca de la filosofia de la religió és la d'assegurar la religió com a estructura originària de l'esperit humà: l'anàlisi transcendental demostra que l'home és un ésser que està obert i orientat dinàmicament al «misteri de l'ésser», per tal com en qualsevol acte de coneixement es pregunta sobre l'ésser; més encara, aquesta «anticipació de l'ésser» és condició de possibilitat del conèixer i de l'actuar, i en aquesta pregunta sobre l'ésser l'home s'auto-comprèn com a finit i com a criatura. Segons Rahner, el fet que l'home sigui constitucionalment i d'una manera atemàtica «oient» d'una possible paraula de Déu, no predetermina la forma històrica de la revelació divina.

147. Juan MARTÍN VELASCO, *Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de H. Duméry*, Madrid, ISP, 1970, pp. 99-101. L'autor posa en relleu el mèrit de Duméry, que sistematitza el pensament de Blondel i accentua el caràcter universal i l'abast ontològic de la reflexió (pp. 11-13). Segons Duméry, una existència només pot ser coneguda en una experiència, per la qual cosa, atès que les expressions de la subjectivitat porten en si mateixes la seva pròpia significació, l'experiència de

autonomia en l'estudi de la positivitat religiosa, sense que per això la positivitat religiosa perdi res de la seva transcendència; i de l'altra, que la filosofia està oberta a la religió sense fer-se per això heterònoma i que la religió pot ser estudiada per la filosofia sense que el seu caràcter sobrenatural es vegi compromès.

Escoltem, però, el que diu el mateix Duméry en la seva obra principal, *Critique et religion*:

«Il y aura donc philosophie de la religion chaque fois qu'une religion,

---

l'activitat espiritual originària mostra que hi ha una intenció directa de la consciència, un dinamisme orientat, que es mediatitza en la reflexió. Martín Velasco afegeix: «La filosofía consiste, pues, en el análisis reflexivo y crítico de la espiritualidad viva. Es, por tanto, una acción en primera persona, inseparable de la acción vivida de la que obtiene su luz. Sin embargo, esta filosofía concreta conserva valor ontológico y universal, porque está iluminada por el descubrimiento, en el fondo de la conciencia, del fundamento absoluto de su dinamismo, fundamento que la sostiene y que sostiene al mismo tiempo todo el orden instaurado por ella. Esta filosofía permitirá posteriormente el examen crítico de las mediaciones por las cuales la conciencia expresa esa presencia originaria. En ella tendremos el criterio para un análisis verdaderamente crítico de las categorías de la religión positiva y de las demás actividades humanas. Como puede verse, el término 'crítica' tendrá dos sentidos diferentes según se trate de criticar la acción concreta del descubrimiento de la subjetividad y el del Absoluto, o los esquemas y las categorías de la religión positiva. En el primer caso, la acción de la crítica consiste más bien en la reducción, entendida en el sentido de la purificación de la mirada, que posteriormente se expresa en un lenguaje inteligible metódicamente elaborado. En el segundo caso, la crítica consiste en el empleo del método de comprensión —descubrir el sentido inherente a un comportamiento sin desligarlo del sujeto que se expresa en él—, examinando si sirve realmente a la intención que se mediatiza en él» (p. 37). Segons Duméry, una filosofia inspirada en una visió *henològica*, de tipus plotinià, no consistirà en una classificació dels éssers a nivell de coexistència horitzontal, sinó que haurà de relligar-los mitjançant l'esperit, el seu principi radical; i Martín Velasco comenta: «Pero este procedimiento metodológico podría inducirnos a error en cuanto al verdadero sentido de la antropología de Duméry... El pensamiento no es para él la función privilegiada de la conciencia que pone al hombre en contacto con la realidad y cuyo paso deba ser verificado, sino una de las funciones por las que el espíritu ejerce su relación con la realidad... Por eso, la primera tarea —negativa— de la antropología de Duméry consiste en criticar las posturas sustancialistas en antropología. Así introducida, esta crítica no puede menos de decepcionar, ya que en realidad nuestro autor se limita a la crítica del yo-forma y del yo-persona, elaborados en contexto cristiano. En este punto se deja sentir una de las limitaciones del marco de la filosofía de la religión en el que ha situado Duméry su síntesis antropológica. Debido a esta limitación, no realiza una crítica de los diferentes positivismos —espiritualistas o no espiritualistas— en antropología, sino sólo de las elaboraciones racionales hechas a partir de la noción de sujeto que emplea la religión» (pp. 38-39). A aquesta primera tasca s'afegeix la segona, que consisteix a descriure positivament la presència de l'esperit mitjançant allò que ell anomena l'*especificació del nivell intel·ligible*, per a la qual cosa Duméry ha escollit la noció de *intencionalitat de la consciència*, la qual serveix per a comprendre la conciliació entre la necessària distensió del jo amb els seus actes i en els seus objectes i la presència immediata de la consciència en si mateixa. Aquesta descripció serà realitzada per Duméry emprant l'expressió *acte-lléi* (cf. p. 45).

quelle qu'elle soit, sera soumise à l'examen philosophique. La difficulté commence évidemment avec l'énumération des conditions auxquelles cet examen doit satisfaire pour être philosophique... Notre effort concerne le seul christianisme... Mais peut-on étudier en philosophie le christianisme? N'y a-t-il pas hétérogénéité entre foi et raison, théologie et philosophie?... Il s'agit de chercher ce qui est valable ou non parmi les produits de la pensée vivante, sans excepter un seul. La religion en est un assurément, et de plus importants. Chercher à la comprendre pour porter un jugement sur elle, c'est reconnaître et mettre en pratique le droit stricte de la raison»<sup>148</sup>.

Duméry analitza i critica els mètodes *explicatiu*, de *confrontació* i d'*anticipació*, i s'atura en l'anàlisi del mètode *fenomenològic*, abans d'entrar a explicar el mètode de *discriminació* o de l'anàlisi reflexiva i crítica que és, segons ell, l'únic acceptable. Per cert que Duméry ens ofereix una crítica molt acurada de la descripció fenomenològica, practicada pels partidaris de la fenomenologia husserliana en sentit estricte<sup>149</sup>. Duméry té davant seu l'obra de G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*.

Duméry, en acabar la primera part de *Critique et religion*, escriu:

«Il faut trouver le moyen de préserver la spécificité du donné religieux et, néanmoins, soumettre ce dernier à l'examen critique.

Ce moyen, M. Hering l'avait découvert, en 1926, dans la phénoménologie, que Scheler et plusieurs autres en Allemagne utilisaient pour l'étude de l'expérience religieuse... Cependant on doit la compléter; elle garde,

148. Henry DUMÉRY, *Critique et religion*, Paris, Sedes, 1959, pp. 10-26.

149. A Duméry li interessa «la recherche logique d'une méthode valable en droit» (*Critique* 27). I afegeix: «Certes, il est utile que le philosophe se change parfois en épistémologue, à l'écoute de ce qui se fait dans les laboratoires ou les cabinets de travail. Mais c'est à condition qu'il les comprenne et qu'il les juge, soit pour les approuver, soit pour les redresser. Son rôle est de déterminer, en logicien, les tenants et les aboutissants d'une méthode pour apprécier sa cohérence et son efficacité; mieux encore, son rôle est de démarquer les postulats sur lesquels repose chaque exercice méthodologique; il est aussi de dire, au nom d'une critique générale, si la méthode utilisée est exactement adaptée à l'objet qu'elle poursuit. Or ceci suppose que le philosophe s'efforce de qualifier cet objet, de le situer par rapport à la conscience, de le déterminer en fonction de l'activité spirituelle qui l'engendre. Autrement dit, le philosophe n'est à la remorque de personne, bien qu'il doive rester au contact de tous ceux qui construisent la science. Il se distingue de tout autre chercheur en ce qu'il réintroduit partout, jusqu'au sein des recherches particulières, le point de vue du *tout* de l'homme, je veux dire l'exigence d'unité et l'idéal de liberté qui définissent la conscience comme conscience» (p. 28). Des d'aquesta perspectiva, Duméry analitza i critica «le préjugé naturaliste» (pp. 46-81), «l'hypothèse dualiste» (pp. 82-112), «l'illusion formaliste» (pp. 113-134) i «la description phénoménologique» (pp. 135-177).

en effet, quelques lacunes. Il convient de rehabiler les problèmes de genèse à côté des problèmes d'essence... Une lacune moins facile à combler est la carence métaphysique de la phénoménologie husserlienne... Aux procédés de compréhension il faut faire succéder les procédés de discrimination, qui sont non seulement descriptifs, mais *judicatoires*...

Cependant, pour faciliter l'emploi de cette méthode, il fallait découvrir une recette pratique. On pense l'avoir trouvée en recommandant de trier les structures religieuses en deux espèces: les *catégories*, ou concepts fondamentaux, et les *schèmes*, ou images-mères, qui donnent la clef des notions religieuses et des symbolismes hiéromythiques... Étudier les symboles, les concepts de la religion, c'est étudier le système de 'révélation' qu'elle se donne; c'est parcourir avec elle l'itinéraire qu'elle suit pour remonter à Dieu... Notre table des catégories et des schèmes religieux aura, pour nous, *valeur fonctionnelle*. Nous ne la croirons fondée que dans la mesure où elle permettra à l'analyse critique de mordre sur la donnée...

On regrettera peut-être que nous cherchions moins à définir la religion en général qu'à critiquer des religions déterminées. Mais c'est pour de raisons impérieuses de fidélité au concret. La religion n'existe pas en l'air: elle existe dans les consciences, et celles-ci sont incarnées, situées, socialisées... C'est dire que, par définition, il n'y a pas, il ne peut y avoir, de *définition abstraite* commune à toutes les religions... Cependant, s'il fallait donner, pour soulager l'esprit provisoirement une définition de la religion, nous dirons à peu près ceci: la religion n'est autre que la présence de Dieu projetée aux différents plans de la conscience, devenus ainsi *révélateurs*...

Un dernier doute subsiste peut-être: la religion, de par son symbolisme, a souvent paru plus nourrissante pour le peuple que pour les doctes. Cette impression est contestable... Ce qui est à craindre de nos jours, ce n'est plus que les doctes répugnent à voir dans la religion une source non-philosophique de la philosophie, mais que les simples, accablés par des représentations que les doctes ont compliquées à plaisir, deviennent étrangers et fermés à ce qui, par destination première, devait être à leur portée. Le problème est donc, non pas de travailler à rationaliser la religion pour la rendre plus rigoureuse, mais d'inviter chacun à retrouver son sens originel et sa portée culturelle... Dans quelle mesure faut-il, au sein d'une culture donnée, que philosophie et religion collaborent pour que leurs catégories se purifient, se fortifient, et que, de ce bienfait, les moins évolués puissent profiter eux-mêmes, nul ne peut le dire exactement. En tout cas, il est permis de souhaiter l'avènement d'un temps où pourrait s'instaurer, au double profit de la philosophie et de la religion, une spiritualité enfin totale. La devise de celle-ci, nous l'avons déjà rapportée: non plus seulement *intellectus quaerens fidem*, ni *fides quaerens intellectum*, mais bien: *intellectus, media fide, quaerens intellectum*<sup>150</sup>.

150. Cf. *Critique* 221-233. En nom de la filosofia de la religió Duméry fa tot un seguit d'observacions sobre els mètodes de la història de les religions, de l'exegesi, de l'apologètica i de la teologia (pp. 235-284). Duméry fa un estudi aprofundit de

El cert és, però, que el projecte filosòfic de Duméry ha rebut crítiques molt dures: són molts els creients que no s'han vist suficientment reflectits en l'anàlisi de les categories cristianes de Duméry<sup>151</sup>. Duméry va reaccionar contra aquestes crítiques en el seu llibre *La foi n'est pas un cri. Foi et institution*<sup>152</sup>. Duméry insisteix: la filosofia de la religió, tot i que prengui part en la qüestió per tal de definir *de iure* les condicions de possibilitat de l'experiència religiosa, no vol substituir l'acció viscuda ni els valors compromesos amb aquesta acció; és cert que, tot i ser diferents, la crítica i la pràctica tenen llaços en comú, però només l'home de fe pot realitzar-ne la síntesi. No és propi del crític forjar el sentit del cristianisme: ell, sota la seva pròpia responsabilitat, no fa res més que verificar la gènesi de les afirmacions religioses. El filòsof que s'ocupa de la religió ha de respectar l'objecte del seu estudi, no ha de desnaturalitzar-lo; el filòsof no pretén de fer-se l'àmo de la fe, del seu dinamisme constituent i, per tant, no en segresta pas el caràcter sobrenatural. Només l'ànima sobrenaturalitzada pot viure la interioritat de la fe, els seus valors, les seves afirmacions: tot això no ho pot captar la crítica racional. Cal dir que la conceptualització de la fe és un *datum* en el qual no tot és sobrenatural o transcendent. Tampoc no hi ha dues lògiques formals, no hi ha dues maneres de fabricar termes i conceptes: el cristianisme és un sector de la història de les religions i, per tant, existeix un sentit cristià, per tal com on hi ha homes hi ha sentit, un sentit lògic suficientment coherent, un sentit

---

les categories i dels esquemes religiosos en els dos volums de la *Philosophie de la religion*, París, PUF, 1957.

151. Cf. MARTÍN VELASCO, *Hacia una filosofía* 142-163. A tall de conclusió l'autor escriu: «Al término de nuestro estudio nos creemos autorizados a concluir que los fundamentos filosóficos de Duméry no parecen estar en contradicción con las exigencias fundamentales del cristianismo. Sin embargo, habría que subrayar que su interpretación del hecho religioso no consiste en ver en la relación del espíritu con el Absoluto la fe espiritual que las diferentes fes positivas encarnan cada una a su manera, sino más bien la realidad desde la cual es posible la religión positiva, aquello que crea en el hombre su dimensión religiosa. Admitido esto, la crítica esbozada por Duméry sobre el sentido del cristianismo nos parece contener ideas tan originales como interesantes para una comprensión del sentido del hecho cristiano en términos que excluyen todo objetivismo y que permiten expresar la realidad de ese hecho en categorías capaces de hacer el mensaje de la salvación accesible a un gran número de personas formadas por la mentalidad contemporánea. Por lo demás, no sería pequeño mérito de nuestro autor el habernos obligado a pensar de nuevo la realidad misteriosa del Absoluto y de su comunicación con el hombre.»

152. L'obra és de l'any 1959, París, Du Seuil; n'hi ha trad. castellana: *La fe no es un grito*, Madrid, Taurus, 1968.

cultural que té valor i que, d'altra banda, amb l'ajut de la gràcia, ha fet que més d'un s'obris a una comprensió més interior; i el filòsof ha de donar raó d'aquest sentit.

Henk van Luijk ha recollit totes aquestes crítiques<sup>153</sup>; en particular les crítiques que figuren en l'article de Jean Mouroux, *La tentative de M. H. Duméry* (RSPT, XLIII, pp. 95-102) i que fan referència a la categoria de subjecte, a la tesi de l'acte-llcei, al concepte de revelació i a la interpretació del fet Jesús.

Luijk no creu que tinguin raó els qui acusen Duméry d'haver hipostatiat falsament les expressions religioses per tal de bastir la filosofia de la religió d'un propi estatut, i afegeixen que Duméry ha oblidat que aquestes expressions són expressions *de* l'acte de fe:

«Nous pouvons provisoirement écarter le premier reproche: il est imprécis et ne s'accorde guère d'ailleurs avec le second. Duméry réussit-il à désarmer ce second reproche? Nous aurons à examiner cette question de plus près. Nous disons ici simplement qu'il fixe comme objet à la philosophie de la religion les structures expressives de la conscience religieuse, c'est-à-dire, la religiosité manifeste. Utilisable comme première indication de travail, cette définition ne suffit pas à délimiter la philosophie de la religion par rapport aux autres sciences religieuses, en l'occurrence la Théologie...

Duméry s'est efforcé, dans le cadre des considérations que nous résumons, de donner une distinction entre approche théologique et approche philosophique du phénomène religieux. La théologie part de l'acte de foi, la philosophie n'a pas à poser cet acte. A la fin de *Critique et religion* il revient sur le sujet et distingue vérité sotériologique et vérité épistémologique... Nous aurons encore l'occasion d'examiner la valeur de semblables affirmations. Bornons-nous ici à constater qu'apparemment Duméry ne tient pas en haute estime le statut scientifique de la théologie...

La philosophie se présente comme une réflexion critique sur la spiritua-

---

153. *Philosophie du fait chrétien*, text francès publicat per Desclée de Brouwer, París-Bruges 1964. L'autor fa una síntesi dels fets, sobretot pel que fa a la crítica catòlica, crítica que fou promoguda pel decret del Sant Ofici del 21 de juny de 1958: «Le fait que l'oeuvre dans son ensemble soit mise à l'Index semble justifier l'impression que la condamnation doit être vue comme une désapprobation globale. Cette impression est corroborée par un article du même Osservatore Romano commentant le décret. L'auteur de l'article pose d'abord qu'il ne s'agit ici en aucune manière d'une condamnation a priori de tout essai qui tend à appliquer la méthode phénoménologique au donné religieux... Encore que l'on puisse dire, dans un certain sens psychologique et pratique, que l'auteur ne méconnaît aucune vérité de foi, on doit toutefois ajouter que foi et dogme sont chez lui entièrement dépouillés de leur contenu profond et vivant et, par là, ne témoignent plus de leur caractère objectif de certitude et de précision» (pp. 15-17).



lité vivant. La philosophie de la religion doit être comprise comme une critique des structures expressives de la conscience religieuse. Telle est la conclusion qui s'impose après une première rencontre avec Duméry; rencontre laborieuse, il ne peut être autrement si l'on essaie, dès le début, de se placer dans un climat de totale ouverture»<sup>154</sup>.

Luijk reconeix que «le dessein de Duméry est interprété comme une forme de rationalisme aussi dangereuse que surannée», però afegeix: «Ceci nous semble exagéré»<sup>155</sup>. Té els seus dubtes quant a l'objectiu que s'ha proposat Duméry: «Il nous semble qu'il y a de bonnes raisons d'admettre que la dernière supposition, celle d'une philosophie du fait chrétien, n'est pas à écarter, et même qu'elle atteint de près le projet fondamental de l'auteur»<sup>156</sup>.

L'aportació de Henk van Luijk al debat no és solament crítica sinó també positiva. Des d'un punt de vista teològic, reconeix la legitimitat d'un tractament filosòfic de l'existència cristiana que deriva de la fe cristiana:

«La philosophie du fait chrétien ne s'interroge pas sur la vérité du christianisme, elle ne met pas non plus cette question entre parenthèse, elle s'interroge sur le sens et la vérité de l'existence qui emprunte sa vérité propre au fait chrétien. De cette manière, elle atteint une compréhension ontologique, existentielle de l'existence chrétienne»<sup>157</sup>.

Aquesta manera d'entendre el *fet cristià* permet a la filosofia d'alliberar-se dels esquemes ideològics que sovint han emmarcat les crítiques del cristianisme, crítiques que, d'altra banda, cal tenir sempre en compte en qualsevol projecte de teologia de la religió.

---

154. *Philosophie* 33-34.

155. *Philosophie* 186.

156. *Philosophie* 188-189. Heus aquí com resumeix l'autor el seu punt de vista sobre l'obra de Duméry: «L'analyse critique de Henry Duméry peut être comprise comme une philosophie du fait chrétien d'allure spiritualiste. Telle qu'elle se présente, la tentative n'est pas réussie sous beaucoup d'aspects, plus souvent encore elle reste insuffisamment claire. Son utilité directe —une philosophie doit être utilisable— est moindre que le méritait l'initiative qui la provoqua. La critique qu'elle a rencontrée —qu'elle devait rencontrer— risquait de la situer en dehors du dialogue des spécialistes, en dehors du climat qui est le sien et dans lequel elle peut fructifier. Nous avons essayé de prévenir ce danger, en instaurant un dialogue une fois les discussions terminées. Le sujet méritait cet effort, la tentative de Duméry aussi. Car elle reste un essai de philosophie authentique. Aussi doit-elle être prise au sérieux. La réflexion des croyants, quelle que soit sa spécialité ou sa préférence, ne peut accomplir sa tâche qu'en discernant les signes du temps» (pp. 312-313).

157. *Philosophie* 283.

Des d'aquesta perspectiva, i atès el clima cultural d'avui dia, sembla que la filosofia del fet cristià pot ser important i pot contribuir eficaçment al diàleg entre creients i no creients en el camp de la crítica reflexiva sobre la religió. Al meu entendre, la fe pot presentar-se com a raonable, no tant pel fet d'estar basada en un sistema filosòfic racional, sinó pel fet que revela a l'home unes possibilitats a nivell d'ésser, que amplien l'autocomprensió existencial.

En aquest sentit, els estudis filosòfics sobre el cristianisme, portats a terme, per exemple, per marxistes ateu, com ara Ernst Bloch<sup>158</sup> o Milan Machovec<sup>159</sup>, poden ser interpretats efectivament com a projectes d'una filosofia del fet cristià no molt allunyats del mètode d'interpretació existencial proposat per Henk van Luijk.

Josep GIL I RIBAS  
EL CATLLAR (Tarragona)

---

158. Cf. *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main 1968; trad. castellana: *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1983.

159. *Jesús para ateos*, Salamanca, Sígueme, 2<sup>a</sup> 1976. El text original és: *Jesus für Atheisten* (1972).

## Summary

The author offers in the form of three papers (this is the first one) the introduction to a theological work about religion and religions. The first part of the paper consists of reviewing the various meanings of the expression «philosophical theology», a relatively modern expression but with a complicated historical background, that puts forward the question about the difference between «the religious language» and the «theological language» to begin with, and the difference about philosophy and theology. In order to better establish the differences between theology and philosophy, when both refer to religion, one has to go through the history of the onto-theo-logia from Plato to Hegel. According to Tillich, the expression «philosophical theology» refers to a theology of philosophical trait which shows that the relationship between philosophy and theology refers to the ontological problem, which problem the philosophy solves from the perspective of the being in itself, and the theology from the perspective of the being for us. The *Status quaestio-nis* of the theological philosophy in itself and as philosophy of religion invites to consider it as the frame of the theology of religion. The second part of the paper refers to the discussion about the philosophy of religion. We must say that the philosophy of religion has been presented as though the great theology competitor according to the kantian outlinings on philosophy which says that the independent and responsible reason has the right and the obligation to control and research in all. It seems that since antiquity the basic philosophical attitudes facing religion have been three: a dominant attitude, the «illustrated», that foresees the overcoming-absorption of religion, flanked at both sides by two minor positions which favor respectively the dissolution and irreducibility. Referring to modernity let us mention the attempt of perfect synthesis between philosophy and religion (Kant, and above all Hegel) after which follows the crisis of the hegelian synthesis and the new perspectives opened by Schelling and Kierkegaard, the religious anthropological interpretation by Feuerbach, the «scientific» study as Marx ideology, the positivist scientism and finally the birth of the religious sciences, the nietzschean nihilism and the complete crisis of the sacred. Schleiermacher takes part in this story. The paper ends with a reference to Duméry.