

EXIGÈNCIES D'UNA FILOSOFIA DE LA RELIGIÓ, AVUI

MIQUEL SEGURÓ

Grup de Recerca en Pedagogia Social i
Noves Tecnologies de la Informació i la Comunicació (PSITIC)
Universitat Ramon Llull

RESUM: Apropar-se al fenomen religiós des de les capacitats del filosofar exigeix, d'antuvi, emmarcar el context des d'on es fa. Laïcitat, aconfessionalitat i crítica fenomenològica s'erigeixen d'aquesta manera com a vectors fonamentals de reflexió. Amb tot, i alhora que el desplegament d'aquest marc es comença a establir, emergeix la pregunta pel fenomen religiós, un camp del tot inabastable sigui quina sigui l'opció hermenèutica per la qual s'opti. I això ja diu molt, no tant de la religió, com de l'home que hi ha al darrere.

PARAULES CLAU: fenomenologia, laïcitat, transcendència, analogia.

198

Demands for a Philosophy of Religion, Today

ABSTRACT: An approach to religious phenomenon from the possibilities of philosophy requires, as first step, to frame the context where it be done. Secularism, undenominational perspective and phenomenological critique are some important drivers of this reflection. However, at the same time that began the implementation of this framework appears the question about the religious phenomenon inasmuch it, a field completely unattainable beyond all hermeneutical options. And that says a lot, not about the religion, but more about man who is behind it.

KEYWORDS: phenomenology, secularism, transcendence, analogy.

“La filosofía de la religión es una reflexión crítica, abierta, rigurosa y no confesional sobre los temas relacionados con la religión”, diu Manuel Fraijó, una de les veus amb més pes dins del panorama estatal de la filosofia de la religió¹. És evident que aquesta definició, com tota

¹ FRAIJÓ, Manuel. *Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad*, a FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994, p. 40.

asseveració 'lapidària', conté elements que requereixen de majors justificacions, però no ho és menys que, com a tal, pot donar una pauta, un fecund punt de partida, per a pensar no només què és o què pot esdevenir avui 'religió', sinó sobretot a què ens hauríem d'atenir quan volem fer 'filosofia de la religió'.

Assumir que la 'filosofia de la religió' té avui una rellevància en el context acadèmic comporta, d'antuvi, assumir-ne la seva facticitat. I això és molt important, perquè es tracta d'una disciplina que no pot oferir gaires paràmetres clars que ens diguin què és o què deixa de ser. "La" filosofia de la religió acull una sèrie de qüestions que fan molt difícil dir a què es pot referir i a què no. La gran quantitat de manuals i obres dedicades a l'estatut de la filosofia de la religió en dona bona mostra. Però és que no pot ser d'una altra forma. Com bé diu la pròpia perífrasi, la disciplina és filosòfica i està dirigida a la religió, fent entendre que es tracta d'una forma d'acostar-se a la realitat del fet religiós. "Quina filosofia?", "quin fet?", "quina religió?", se'ns acut espontàniament (i sembla que legítimament) preguntar; per això el primer que cal fer és delimitar (i sembla que sempre negativament, és a dir, de 'mínims') els punts de partida que s'assumeixen a l'hora de dur a terme una filosofia de la religió.

Però el punt de partida d'aquest text és un altre. Assumim la necessitat de donar raó de la pròpia posició, però demanem que se'ns alliberi de tal exigència –la qual, d'altra banda, per a ser degudament corresposta hauria de comportar moltes més pàgines, sinó obres senceres– perquè l'objectiu d'aquesta breu meditació no és fonamentar 'la' filosofia de la religió com a tal. Nosaltres ens proposem reflexionar sobre els paràmetres que comporta assumir la possibilitat d'una filosofia de la religió *avui*. Dit a la kantiana: quines són les seves condicions de possibilitat, encara que no ja transcendents, sinó fàctiques.

Es tracta d'una opció sotmesa a la discussió i oberta, com és natural, a l'adquisició de nous elements reflexius. Sí que ens sembla, en aquest sentit, que, si la filosofia remet a l'esforç humà de pensar, sembla lògic que qualsevol aproximació filosòfica a la religió romangui en els "límits de la mera raó", cosa que evidentment no n'exclou un ulterior pas de confessionalitat, però que, com a punt de partida, ni molt menys la reclama. Ans al contrari. Una altra cosa és sostenir la indubtable referència a un marc, a un paradigma conegut, al qual sempre remet un discurs. La pragmàtica del llenguatge ha incidit en el fet que sempre que es raona s'està confrontat a una comunitat ideal amb la qual precisament es raona. En aquest cas, tal substrat es podria reconèixer, per què no, com a 'tradició', fet que, però, no n'implica la seva assumpció. Seria massa pobre reduir l'opció veritablement religiosa a una herència 'cultural'.

1. Laïcitat com a punt de trobada

Ens sembla ineludible, doncs, començar fent una breu referència a la laïcitat, que sens dubte és el nostre context. No pretenem, com és evident, esgotar el debat propi que s'esdevé al voltant de la qüestió mateixa; el que volem és emmarcar a grans trets l'esquema conceptual en el qual ens movem.

Si hom fa ús d'un diccionari semàntic corrent, podrà comprovar fàcilment que el mot "*laic*" pot tenir, almenys, dos significats: el que fa referència a un tipus de cristià (membre actiu de la comunitat cristiana que no és ni clergue ni religiós) i el que fa referència a un adjectiu genèric (allò o aquell que és independent de tota confessió religiosa). Majoritàriament és aquesta segona accepció la més difosa (segurament perquè l'altra té sentit en l'argot d'una comunitat concreta), i, de fet, la realitat social d'Occident l'assumeix amb una relativa normalitat², tot i que és evident que hi ha sectors confessionals que no s'hi senten del tot còmodes. Amb tot, és precisament l'estatus democràtic del qual emana el que permet que aquells que no la comparteixen (o que se senten atemptats per ella) aixequin la veu contra ella, reclamant un 'dret' especial per a la seva opció 'cosmovisional'.

En aquest sentit, és interessant distingir entre laïcitat i laïcisme, en tant que el segon seria una derivació més 'bel·ligerant' de la primera, tot i que, certament, una lectura més atenta del fenomen pot detectar una evident línia de continuïtat entre un i l'altra. Sembla legítim i del tot justificat que algú que s'autodefineixi com

² De fet, si això no fos d'aquesta forma, no s'entendria el perquè d'alguns debats que giren al voltant de l'ús d'alguns símbols religiosos (Cf. TAYLOR, Ch. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza, 2011, pp. 59-71). En ell batega una qüestió de fons: l'estat de dret. La laïcitat sembla ser un correlatiu necessari de l'estat de dret en tant que la aconfessionalitat d'un Estat permet encabir totes aquelles confessions religioses que acceptin les "regles del joc" de l'esmentat Estat. I aquí és on rau el problema, perquè alguns comportaments o interpretacions confessionals xoquen amb alguns punts clau de les respectives legislacions estatals, entrant moltes vegades en conflictes dos o més drets. L'obra d'Esperanza GUIÑAN, *Ética sin religión*. Para una educación cívica laica (Madrid: Alianza, 2009), és un exemple de pensament convençut que la laïcitat ha de procurar preservar-se de qualsevol intrusió externa que faci trontollar l'ideal autònom i "mínimament raonable" sobre el qual se sosté. Diu l'autora que "*la 'moral de la tierra', que nuestra ética sin dogmas ni religión postula, se propone, por una parte, que la restricción de las libertades de cada persona particular sea la mínima exigible para la realización de las libertades de los individuos restantes. Por otro lado, también, es parte de esta propuesta afanarse por mejorar la condición vital de los seres humanos, suprimiendo todo sufrimiento innecesario*" (p. 28). Al llarg de l'obra, l'autora tracta algunes qüestions problemàtiques que conviuen amb aquest esquema ideal i que dia a dia veiem que, en efecte, fan que la realització d'aquest programa sigui una tasca ben complexa –probablement perquè no pot ser d'una altra forma, a causa del seu condicionant antropològic.

a laic no pugui acceptar cap tutela o imposició externa que remeti a una opció confessional. Però sí que tenen raó aquells sectors confessionals que reclamen el mateix dret d'opinió que altres sectors de la societat civil perquè és evident que, si una confessió forma part de la societat civil, té exactament el mateix dret a fer-se sentir que una altra. Ara bé, precisament perquè representa un sector de la societat, no l'esgota, per això no pot pretendre exhaurir-ne les seves possibilitats ni, encara menys, reduir totes les existents a la pròpia.

El joc democràtic en el qual ens hem habituat a conviure fa que les qüestions estiguin tenyides, en certa manera, de diàleg i consens. Les modernes teories polítiques subratllen aquesta característica (Habermas), una nota essencial de la nostra societat que neix, indubtablement, de la Il·lustració i la seva lluita contra la dominació dels poders absoluts. Paradoxalment, aquesta lluita contra la intromissió absolutista de qualsevol idea, creença o acció exigeix d'una assumpció total i categòrica tinguda per 'absolutament' racional: precisament la que protegeix, *sine qua non*, el principi de no-absolutesa.

Més enllà de la paradoxa lògica que això implica, aquest *factum* apunta una formalitat antropològica comuna: l'home no pot viure sense un absolut perquè necessita d'un motlle conceptual que pugui donar per bo i assumir-lo amb una certa incondicionalitat. Com sosté Johannes B. Lotz, *Absolut* és 'quelcom' real i alhora incondicionat³, per tant, és d'una realitat no susceptible a l'experiència fàctica, ja que esquiva les lleis de l'onticitat (és dir, allò "experimentable")⁴. Fins i tot el subjectivisme més solipsista i crític amb l'existència d'una realitat més enllà d'un mateix, fins i tot aquest relativisme antropològic del qual neix aquesta certesa es veu obligat a donar-se raó de la pròpia opció, fet que el fa esdevenir atent a l'obertura que implica la pròpia facticitat de ser home, és a dir, de ser un ésser finit sotmès als condicionants contingents (preguntar⁵).

Donant per bona aquesta tesi, l'opció laica sembla avalar-se, doncs,

³ LOTZ, J. B. *Hacia una aclaración de la experiencia religiosa*. Santander: Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, 1962, p. 25.

⁴ LOTZ, J. B. *Transzendente Erfahrung*. Freiburg Im Breisgau: Herder, 1978, p. 72.

⁵ Emerich CORETH (1919-2006), important filòsof teista transcendental, va treballar al llarg de la seva vida en les implicacions d'aquesta obertura. Per a aquest jesuïta, el fet de preguntar com a tal exigia assumir un horitzó d'incondicionalitat tant del conèixer com de l'existir, una "condició incondicionada" que obria el camí cap a una posterior assumpció "racional" de Déu. Hem treballat sobre tot plegat en el nostre *Los confines de la razón. Analogía y metafísica trascendental* (Barcelona: Herder, 2013, pp. 34-43).

pel condicionament antropològic, pel fet que tots som éssers humans i que compartim tant l'anhel de poder dir quelcom amb sentit objectiu sobre la realitat com la finitud del nostre poder epistemològic, per la qual cosa hem de ser conscients que, si bé la nostra opció pot ser 'la' cosmovisió del món, tanmateix pot ser que no sigui l'única o, fins i tot, que al capdavant no sigui ni tan sols verdadera⁶. En una paraula, que som éssers *fronterers*⁷.

2. Aconfessionalitat

No existeix la pura objectivitat. Miguel de Unamuno afirmava que, quan hom fa filosofia, ho fa des de tota la seva integritat. És l'home sencer el protagonista de l'acció del pensar. És la seva especificitat com a tal⁸ i, per tant, també la seva constitució sentimental, volitiva i històrica la plataforma des de la qual projecta un exercici "racional" per a orientar-se per la vida. Caldria apuntar, però, que les coses no són "blanc" o "negre", que això no resol tot discurs en un nominalisme eidètic, en una impossibilitat total del discurs "objectiu". Doncs, si és cert que és el subjecte-mònada qui parla, no ho és menys que ens podem entendre, que podem comunicar-nos, i que, per tant, d'alguna forma podem arribar a un *locus* semàntic compartit que ens permet reconèixer el discurs de l'altre. Amb tot, l'equilibri entre remissió transcendental (subjectivisme) i realisme ingenu (objectivisme) és d'acompliment quasi utòpic, i certament sempre és preferible subratllar la intencionalitat subjectiva de tot acte discursiu i conceptual, fet que comporta la prudent necessitat de sospitar de qualsevol afirmació que vulgui esgotar la visió de la realitat.

Si traslladem aquest principi d'hermenèutica a l'àmbit de les opcions de sentit, el condicionant antropològic s'aguditza. En el romanticisme es va incidir en la profunda imbricació personal del sentiment 'religiós', com mostra paradigmàticament l'obra de Schleiermacher *Reden über die Religion* (1799), un conjunt de cinc discursos que té per objectiu indicar

⁶ Per a Raimon PANIKKAR, la filosofia de la religió ha de romandre, en tot cas, oberta, ja que és la mateixa realitat humana la que s'expressa, per això cal assumir la contingència i pluralitat de les nostres opinions. Dit en altres paraules: el pluralisme religiós i el pluralisme filosòfic van de la mà, i atès que l'hermenèutica del fet religiós és sempre una hermenèutica de la filosofia de la religió, aquesta està sempre 'fent-se' [Cf. *Pluralisme philosophique et pluralité des religions*, a CASTELLI, E. (ed.) *La philosophie de la religion. L'Herméneutique de la philosophie de la religion*. Paris: Aubier/Montaigne, 1977, pp. 200-201].

⁷ TRÍAS, Eugenio. *Lógica del límite*. Barcelona: Destino, 1991.

⁸ *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1964, p. 7.

quina és l'essència de la religió, tot reportant l'experiència religiosa a les profunditats antropològiques de cada ésser humà.

"*Allí donde existe y actúa la religión, ella debe revelarse de forma que conmueva el ánimo de un modo peculiar*"⁹, afirma d'antuvi aquesta primerenca i clàssica obra de filosofia de la religió. Per això, entén Schleiermacher que "*la religión (...), según su esencia, se encuentra (...) alejada de todo lo sistemático*"¹⁰, "*su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento*"¹¹, i més concretament "*sentido y gusto por lo Infinito*"¹². D'aquesta manera, allò essencial al fet religiós no és altra cosa que el sentiment, particular i irreductible, de desig d'universalitat i de fusió amb el Tot, l'Infinit¹³. La crítica a qualsevol submissió d'aquest sentiment a un discurs religiós de caire objectiu es fa evident. "*En las religiones debéis descubrir la religión*", ens exhorta l'autor¹⁴.

L'anecdòtica incursió que acabem de fer en aquesta obra cabdal dels orígens¹⁵ de la filosofia de la religió ens il·lustra una marcada epicentralitat de l'home en el seu desplegament. De fet, històricament, el romanticisme es pot definir com la capbussada en les profunditats de la vida humana i les seves complexitats esperitoemotives com a via d'accés al misteri del real. Un camí que només el pot fer cadascú des d'ell mateix. Això no vol dir que tota pretensió quedés reduïda a l'arbitrarietat subjectiva; més aviat fou la convicció de la relació concèntrica entre interior i exterior, entre microcosmos i macrocosmos, el que validava aquest enaltiment de la subjectivitat intuïtiva. Ara bé, com que la radicalitat del pensar s'orienta cap a la subjectivitat, és evident que hom ha de ser

⁹ *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

¹² *Ibid.*, p. 36.

¹³ *Ibid.*, p. 86.

¹⁴ *Ibid.*, p. 155.

¹⁵ Els orígens de la filosofia de la religió són força recents, ja que es pot dir que és filla del procés emancipador alemany de la raó il·lustrada (FEIEREIS, K. *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965; HESSEN, J. *Religionsphilosophie. Band II. System der Religionsphilosophie*. München: Ernst Reinhardt V., 1955²). Amb el decreixement de la influència eclesial, la racionalitat il·lustrada va poder aproximar-se a la religió des d'una perspectiva antropològica. Darrere d'aquesta convicció hi havia la idea que la raó humana no havia de desembocar en la revelació, que la teologia natural no ens conduïa per força a una determinada teologia revelada. Aquesta distinció (profundament nominalista i, per extensió, reformada) encara és vigent, com es reconeix fàcilment a través d'una de les polèmiques més conegudes i cabdals esdevingudes al llarg del segle passat: *l'analogia fidei* com a contrapunt dels excessos racionalistes de *l'analogia entis*. Més endavant en direm quelcom.

conscient del condicionant antropològic i dels seus condicionants. Per això, dèiem a l'inici, que ens és difícil pensar en una asèpsia del pensar que ens permeti pretendre donar amb destil·lació objectiva del fet religiós. Quan algú intenta filosofar, ho fa des de la seva història, la seva trajectòria i des del substrat cultural que, sense cap dubte, condiciona el seu sistema categorial, i això és determinant.

Vol dir això que no existeix un pensar pur? Probablement, i en tot cas el fet de ser conscients d'aquesta situació és el que ens permet relativitzar les "impureses" que l'afecten. És tan quimèric i injustificat, doncs, pretendre un accés objectiu i absolutament veraç al fenomen religiós, com reduir-ne la seva expressivitat a un sol discurs. Si la filosofia remet en primer lloc a l'home és perquè és la seva vida ('interior', 'espiritual') la que l'impulsa a preguntar-se per ella. D'aquesta manera s'explica per què els éssers humans ens veiem impel·lits a plantejar-nos tota una sèrie de qüestions –existencials en podem dir– que ens afecten de soca-rel. És la pròpia contingència i particularitat la matèria primera del qüestionament "últim". Amb tot, quan hom pensa, pretén que el seu discurs pugui ser "el" verdader, ja que seria absurd defensar una postura que no fos tinguda per vàlida, *en si* mateixa possible i vàlida.

204

Així, tot discurs, i evidentment també el religiós, esdevé una *interpretació del món*¹⁶ amb pretensions de validesa ontològica. I aquí és on rau la dificultat, en conjuguar un exercici reflexiu conscient de les seves limitacions antropològiques i particulars amb la necessitat que aquest pugui tocar quelcom del real com a tal. Es tracta d'una relació dialèctica entre el límit i la transcendència del pensar en la qual perpètuament es mou l'home. I és que filosofar vol dir, entre d'altres coses, ser amic d'una saviesa que no es té i, per tant, aprofundir en la consciència de límit, del no-saber.

A aquesta obertura essencial al qüestionament filosòfic sembla contraposar-se la reflexió *teo-lògica*. En efecte, "*a partir de la aceptación en principio de una determinada religión, el pensamiento teológico está de entrada marcado por la particularidad histórica de su credo*", particularitat que "*es vivida como dotada de validez universal*"¹⁷. És a dir, la fita, el camí està d'alguna forma marcat quan hom vol fer teologia. Pensem en el cas de la fe cristiana: si concedim que l'element central de la confessió cristiana és la figura de Jesús de Natzaret i el seu missatge, el discurs teològic cristià haurà de convenir, en darrera instància, a reconèixer aquest fet.

¹⁶ GRABNER-HAIDER, Anton. *Vernunft und Religion: Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*. Graz: Styria, 1978, p. 17.

¹⁷ TORRES QUEIRUGA, A. "Teología, filosofía y ciencias de la religión", a GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.) *Religión*. Madrid: Trotta, 1993, p. 230.

Altament dit, el discurs teològic està sotmès a una sèrie de principis que no pot deixar de banda, a menys que no renunciï a si mateix. En canvi, el discurs filosòfic s'autolegitima a si mateix per poder renunciar a alguns dels seus principis si és que aquests esdevenen, per a qui els manté, irrelevants o directament impossibles de sostenir. Dificilment podrem sentir dir a un teòleg cristià que la figura de Jesús de Natzaret és absolutament irrelevant, o directament impossible de sostenir.

El que volem subratllar amb això és que si la filosofia l'és, remet sempre a l'home i a les seves possibilitats. La consciència de particularitat i de condicionament dels propis plantejaments fa que la reflexió hagi de conviure amb la relació dialèctica que s'esdevé entre el desig de pensar les coses com són en si mateixes i l'assumpció que la perspectiva sigui capaç de tocar el cor del real. D'aquesta forma, la aconfessionalitat es mostra com un requisit imprescindible per a fer filosofia de la religió. És absolutament plausible que hom vulgui dur a terme una filosofia de la religió des d'una òptica cristiana, musulmana, agnòstica o atea. Totes les opcions són possibles; però són això, "opcions", que no esgoten el discurs i que han de ser conscients que si filosofen sobre la religió s'han d'atenir als límits del pensar. Que la filosofia de la religió sigui aconfessional no vol dir que sigui *anticonfessional*, és evident. Però l'esforç de la filosofia de la religió té a veure amb la disquisició filosòfica, no amb la confessionalitat del que la practica. Per això, la confessionalitat que s'introdueix en qüestions de filosofia de la religió ha de ser molt conscient que està fent "filosofia", i que, per tant, la pròpia és una opció *més* subjecte als mateixos paràmetres de discussió que la reflexió entorn de la religió posa sobre la taula.

3. (Auto)crítica i rigor fenomenològic

Ara bé, si qualsevol filosofar no pot deixar d'aspirar a anomenar el real tal com és, i alhora ha de ser conscient dels seus límits, qui pot dir el que és i no és, el que pot ser i no pot ser "filosofia de la religió"? El pes i importància de la pregunta no són lleus. De fet, aquesta toca el cor mateix de "la" qüestió, perquè: què és filosofia de la religió? Què cerca, quin és el seu camp de treball, quina és la seva metodologia? Hi ha alguna manera de descobrir què és i què no és filosofia *de la* religió?

Com a possible punt de partida podríem considerar la possibilitat de definir-la negativament, és a dir, indicar allò que la filosofia de la religió no és. Donant sempre per bo el patró abans esbossat, la filosofia de la religió és en tot cas no "apologetica", ja que no pretén (in)validar cap confessió en concret. La filosofia de la religió, en aquest mateix sentit, tampoc hauria de buscar una definició 'positiva' del seu camp

de treball, ja que això clouria de forma apriorística el camp d'expressió antropològica. Si és l'home de qui brolla la inquietud religiosa, què és i què no deixa de ser 'religió'? *Què és religió?*

És obvi que, depenent del model de treball que escollim, arribarem a una o altra definició. Si, per a l'antropòleg, 'religió' vol dir sistema de rituals i celebracions amb un fort contingut social, aleshores poca relació directa podrem establir amb la profunda vivència psicològica dels místics que l'anàlisi psicològica del *factum* 'religiós' posarà de manifest. Així mateix, aquell historiador que reculli els fets coneguts esdevinguts en relació amb allò que pugui ser 'religiós' (per exemple, les obres escrites al voltant d'una figura religiosa, les guerres de religió dutes a terme en nom seu o els cismes interns esdevinguts a l'interior d'una confessió) farà referència a un determinat camp semàntic i a unes coordenades ben diverses a l'experiència simbòlica que experimenten alguns homes i dones quan duen a terme un ritual.

Significa aquesta polisèmia del mot "religió" una feblesa per a poder parlar d'ella? Des d'una perspectiva positivista, segur; però des d'una meditació humana, segurament menys. Si l'home és polièdric, irreductible, contradictori..., en una paraula, *viu*, aleshores la seva expressivitat també ho serà. No hi ha una sola racionalitat, com tampoc no hi ha una sola concepció del real. Per això, allò que pugui ser religiós per a un, per a un altre serà un mer ritual, una superstició o una sublimació d'un desig no complert, que arribarà fins i tot a la possibilitat que l'ateisme esdevingui, en el seu si, un procés de purificació "religiosa"¹⁸.

Això ens duu a la necessitat de la *crítica*, d'estar atents a la diversitat del fenomen humà a l'hora de considerar algun extrem de la seva facticitat. La pluralitat de les hermenèutiques comporta la necessària remissió de tota idea unitària i abstractiva de la filosofia de la religió i l'acceptació, en tot cas, de la seva pluralitat¹⁹. Perquè, a més, com diu P. Ricoeur, sense una tipologia determinada i concreta no es pot parlar en cap cas de religió i, atès que la mediació lingüística del fenomen cultural és indefugible, tota religió serà una projecció del medi historicosocial del qual procedeix, substrat que determina absolutament el ser de *les religions*²⁰. Tenint això en compte i estenent el principi de negativitat, podem dir nega-

¹⁸ PANIKKAR, R. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005 ⁶.

¹⁹ COUSINS, E. *La pluralisation de l'herméneutique*, a CASTELLI, E. (ed.) *La philosophie de la religion*, op. cit., pp. 215-216.

²⁰ "Phénoménologie de la religion", en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (1994). Paris: Éditions du Seuil, p. 266.

tivament que no estem dient el 'tot' de les filosofies de la religió, és a dir, que sempre hi ha més a dir.

És per això que es considera un bon mètode (*methodos* vol dir "el camí a seguir"), un bon punt de partida és l'actitud *fenomenològica*. El pare de la moderna fenomenologia, el filòsof i matemàtic Edmund Husserl (1859-1938), ens diu que "'fenomenología' designa un método y una actitud intelectual"²¹ que es contraposa al mètode 'natural' de veure les coses, és a dir, a la simple aprehensió del real com si fos tal com *ens* apareix. La clau de volta esdevé pel cas aquest "ens", de forma que el que s'esdevé ho fa perquè així es donat en la simple aprehensió de les coses. En altres paraules, del que es tracta és de veure quins condicionants estan presents en la vivència i que fan que un *fenomen* (que en grec vol dir 'aparença') comparegui d'aquella manera.

Al llarg del segle passat, aquesta intuïció va ser extrapolada a altres camps d'estudi i així, tot i que el component d'estudi més teòretic sobre les dades pressuposades en la vivència de "l'objecte" es van deixar de banda, disciplines com la fenomenologia de la religió van veure en aquesta metodologia una bona eina de treball per a apropar-se al fet religiós²². Deixar que la 'dada' s'esplai en tota la seva magnitud vol dir intentar donar la llibertat màxima a aquesta perquè així ho pugui fer. En aquest sentit, cal recordar que *anàlisi* (ἀνάλυσις) vol dir deixar anar la "cosa" perquè mostri tot el seu funcionament. Per això, si definim d'entrada què és religió, estem discriminant totes aquelles 'dades' que no entren en el paradigma assumit. Per això, un estudi fenomenològic de la religió no podrà ser, a priori, ni una refutació ni una consolidació de cap opció religiosa²³.

El que sí pot apuntar és a una idiosincràsia humana que també la història del pensament modern ha subratllat: la *dinamicitat* 'transcendent' de l'ésser humà²⁴, que segurament lliga amb la capacitat de qüestionar-se coses de la qual parlàvem al principi. Com ja digué Kant a l'inici de

²¹ *La idea de la fenomenologia*. Madrid: FCE, 2004, p. 33.

²² El primer text on es feu explícita la perífrasi és el *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887), de Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, encara que la primera gran exposició fenomenològica en el sentit clàssic probablement no arribà fins al 1933, quan Gerardus van der Leeuw publicà *Phänomenologie der Religion*. Per a una síntesi de l'evolució històrica de la disciplina vegeu *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Trotta, 2006, pp. 45-84) de Juan Martín Velasco.

²³ GRABNER-HAIDER, Anton, *Vernunft und Religion*, op. cit., p. 15.

²⁴ Un principi dinàmic incoatiu a l'ésser humà que no s'ha de llegir com un origen definit i invariable, sinó com una força propulsiva per a tot tipus d'organització social i forma de cultura; una força originària que vindria a ser el "nucli" pluriforme que faria de l'ésser humà un *homo religiosus* [JARCZYK, G., *Y a-t-il un homo religiosus?*, a GREISCH, J. (pres.) *Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion*. Paris: Beauchense, 1991].

la *Crítica de la raó pura*, la raó humana té la particularitat (*das besondere Schicksal*) d'estar assetjada per qüestions que, tot i ser indefugibles, no poder ser contestades per ultrapassar (*übersteigen*) les seves facultats²⁵. És a dir, la raó humana és conscient que hi ha *quelcom* que transcendeix les seves capacitats de donar resposta, però que de cap de les maneres pot renunciar a plantejar-se. Les preguntes pel sentit de la vida, per la raó d'ésser, per l'essència del real, poden perfectament formar part d'aquest tipus de qüestionament, per això alguns han subratllat que una de les qüestions que la filosofia de la religió ha de plantejar-se és precisament la de "Déu"²⁶.

En aquest sentit, però, pot ser que encara sigui més certa l'afirmació de Schleiermacher que remarca que la qüestió de Déu no ho és tot en la religió, sinó només un dels seus possibles elements, perquè l'Univers és sempre més²⁷. Podria ser que aquest "quelcom" que ens sobrepassa no fos altra cosa que la pròpia facticitat d'ésser, el fet de sentir-se un "ésser-en-el-món" sense saber ni per què ni per a què. *La rosa és sense perquè*, afirmà J. Silesius. Però, certament, als "interessos" de la racionalitat humana (Kant²⁸), això no li serveix com a darrera

²⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, "Vorrede", A VII.

²⁶ TORRES QUEIRUGA, A. *La constitución moderna de la razón religiosa*. Estella: Verbo Divino, 1992, p. 230.

²⁷ *Sobre la religión*, op. cit., p. 86.

²⁸ Un dels especialistes kantians de més pes dins del context estatal, José Gómez Caffarena, dedicà a les inquietuds i interessos de la raó una breu dissertació en el marc del Congrés commemoratiu al bicentenari de la *Metafísica dels costums* de Kant ["Reflexiones sobre el primado de la razón práctica", en CARVAJAL CORDÓN, J. (ed.) *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*. Cuenca: Ediciones de la U. de Castilla-La Mancha, 1999]. Apunta Caffarena que, en el mateix passatge de la "Dialèctica de la raó pràctica" en què Kant es refereix al primat de la raó pràctica, es parla "d'interès de la raó", expressió que ha de ser entesa com la trobada de la raó pràctica amb la "facultat de desitjar" (p. 19). Si s'explica el primat per l'interès, i es té en compte que l'interès de l'ús especulatiu és el coneixement de l'objecte i tots els seus supòsits, mentre que el del pràctic es refereix a la delimitació objectiva del voler en la determinació de la voluntat respecte per fi últim, es conclou que tot interès de la raó remet en última instància al pràctic (p. 23), ja que la raó no només administra interessos aliens, sinó sobretot pren partit en l'acció com a tal. En aquest sentit, el primat del pràctic significa el reclam de la raó humana com en *si mateixa* pràctica, ètica (p. 24). Però assumir el primat per l'interès pràctic de la raó és reclamar el valor existencial de la raó més enllà del 'merament' especulatiu, per això tota "metafísica del sentit" busca en l'experiència ètica el seu principal punt de suport. Si resulta que és per la raó pràctica que l'home té accés al Regne de la Llibertat, i d'aquí a la "fe racional" (p. 28), és perquè s'assumeix en primera instància que l'home està fet per accedir d'alguna manera al noümic.

Recordem que, per a Kant, només una eventual raó suprema podria assegurar la felicitat en el món, la qual, "*en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo ideal del bien supremo*" (KrV, A 811/B 839), arribant "*inevitablemente al concepto de un ser primario uno, perfectísimo y racional, un ser al que la teología especulativa no podía remitirnos, ni siquiera partiendo de fundamentos*

resposta, per això, tot i saber-se limitada i condicionada, busca donar resposta a les qüestions esmentades: què és l'existència, per què el "món", per què "jo". Possiblement haurà d'acabar convivint amb el no-saber d'una manera cordial, encara que en el trajecte per a fer-ho està cridat a plantejar-se, òbviament, la qüestió de "Déu".

Reprenent el fil de la dinàmica i obertura que ens travessa, el cert és que la pregunta per allò que ens transcendeix mostra un *cor irrequietum* (Agustí d'Hipona) que apunta cap a una pregunta que va més enllà de la pròpia "ordinarietat". O, més ben dit, precisament perquè hi ha una major consciència de l'extraordinarietat de la quotidianitat, l'home se sent impel·lit a qüestionar-se la seva raó de ser, la seva essència última, el seu sentit. És aquí on la paraula religió troba una sèrie d'elements a considerar. Si la religió "relliga" l'experiència personal amb quelcom que va més enllà d'ell, és perquè el dinamisme antropològic que fecunda la vida espiritual apunta *vers* aquesta direcció²⁹. Això pot derivar en una multiplicitat d'experiències de

objetivos, no digamos ya convencernos de su existencia" (KrV, A 815/B 843). És a dir, que és només per mitjà de "*la interna necesidad práctica*" de les lleis morals que pot arribar-se transcendentalment "*al supuesto de una causa necesaria o de un sabio gobernador del mundo*" (KrV, A 819/B 847).

209

²⁹ L'obra de Richard SCHAEFFLER *Religionsphilosophie* (Freiburg im Breisgau: Alber Verlag, 2010³) treballa, des d'una perspectiva teista, en aquest sentit. Per a ell, la situació de l'home postmodern ens convoca a una doble exigència: obrir-se a la consideració transcendent de la seva intencionalitat existencial, sense caure de nou en una apologètica vàcua de sentit i, sobretot, ignorant de la pragmàtica del llenguatge i la semàntica de l'argumentació. En primer lloc, entén que la crítica de la religió aporta a la religió no solament nous horitzons per pensar, sinó també armes que permeten igualment exigir a aquesta crítica la necessitat de sotmetre's a 'avaluació'. Assumida llavors la dialèctica relació entre veritat i pretensió de veritat, la complexa dualitat 'noesi-noema' –així com també 'subjecte-alteritat' o 'vivència-categoria'– esdevé el focus central de la reflexió transcendental. En paraules del mateix autor, l'experiència religiosa roman sempre indisponible i en estat no definitiu, per això, atès que només es pot pretendre una reflexió sobre la seva especificitat a partir de la possibilitat de la seva comunicació, l'última paraula ha de ser sempre l'autocrítica en la comprensió de l'obertura i intencionalitat humana cap al diví, sempre realitzada en el marc general d'una hermenèutica transcendental que s'assumeixi com una manera d'argumentar no apriorística (p. 298). Ara bé, com és això possible? Així com, per a Schaeffler, la qüestió del relligament fonamental de l'exercici transcendental del pensar apareix una i altra vegada, l'exigència d'una resposta, de totes totes quimèrica, també reapareix constantment en les pàgines de l'obra. Segurament es podrà dir, i amb raó, que aquest és el seu taló d'Aquil·les, encara que justament per això, si s'és honest, es convindrà que aquesta és la qüestió i que en això hi estem tots implicats. Tota dogmatització i manufactura fenomènica es descobrirà tard o d'hora com un recurs il·lusori i ònticament insatisfactori per a una raó postil·lustrada cada vegada més habituada a la convivència amb el límit, tan ideal com real, de l'inefable. Per això, segurament sigui indispensable de cara a la consecució d'una raó metafísica rellevant no deixar d'insistir en la realitat condicionada del pensar i l'apofàtica a ella associada. En cas contrari, serà impossible esquivar els llaços de l'ontoteologia i la seva inautenticitat existencial.

significats molt diversos (en el mencionat plantejament metafísic sobre “Déu”, en una profunda experiència estètica o en una confessió tradicional de fe) que, en qualsevol cas, no esgotaran les possibilitats del que pugui esdevenir religió. Perquè, pot ser que la religió sigui l'expressió de la vida mateixa en el seu esdevenir i en el seu misteri més radical i, per tant, és, en si mateixa, infinita.

És probable que aquesta exposició pugui semblar decebedora, ja que no arriba a ser ni de “mínims”, però entenem que una filosofia de la religió actual, hereva de la tradició (post)moderna que la precedeix i la fa possible, no pot pretendre altra cosa. El preu de no ser cauts i tancar el camp d'acció del propi fenomen seria massa alt i alhora irresponsable. Oblidar el llegat que tants i tants pensadors han vessat sobre els excessos dels discursos religiosos (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) llustraria de tal forma el discurs propositiu de la religió que gairebé el faria irrellevant. Aleshores seríem culpables d'una nova minoria d'edat.

De fet, la cautela s'imposa també des d'alguns debats esdevinguts en l'interior mateix d'algunes de les confessions. Només cal fer una mirada a la pluralitat de sensibilitats teològiques que van aflorar en el darrer segle en el si de la confessió cristiana, i que encara avui dia ressonen amb força en els debats interns de la pròpia cristiandat, per a constatar la inalienable presència de l'element hermenèutic i condicionant que l'home aporta en la vivència religiosa confessional. En aquest sentit, volem aturar-nos, breument, en el debat esdevingut al llarg de la primera meitat del darrer segle en el si de la confessió cristiana entorn de l'analogia, credo que és el substrat cultural comú de la nostra cosmovisió fonamental (P. Ricoeur).

Analogia (ανα-λογία) vol dir, literalment, una raó que es repeteix i que està per sobre, per això ha transcendit en la història del pensament com aquell mètode metafísic que ajuda a detectar aquella semblança, aquella proporció, de significat que hi ha entre dos o més elements que no són ni unívocs (unitat de significat) ni equívocs (diferència de significat). L'ús de l'analogia ha guardat tradicionalment relació amb el discurs filosòfic que estudia els ‘noms de Déu’, i, tot i que avui ens sembli que es tracta d'una relíquia del passat, en el fons el que es planteja està relacionat amb l'essència mateixa del llenguatge i, per extensió, del coneixement. La pregunta que vehicula l'analogia és si el nostre llenguatge *sobre* Déu diu quelcom ‘cert’. És a dir, de quina manera hom pot parlar sobre l'Infinit si la distància entre ‘Déu’ i l'home és, precisament, infinita. Doncs bé, al llarg del darrer segle, es va produir una profunda i important polèmica entorn de les possibilitats mateixes del discurs antropològic sobre ‘Déu’, jutjades pel

teòleg protestant K. Barth (1886-1968) de totalment inoperants. Segons entenia aquest gegant de la teologia del segle XX, l'única manera de parlar de Déu, el Totalment Altre, era basant-se en la revelació positiva que Ell mateix oferia a l'home, consumada paradigmàticament en la figura del Crist. D'aquesta manera, qualsevol discurs teològic sobre Déu havia de ser precisament això, *teo-lògic*, per tant, fiançat en la "paraula" de Déu (*analogia fidei*). En conseqüència, era la cristologia l'element hermenèutic fonamental³⁰. Amb aquest discurs, el teòleg suís posava en entredit les possibilitats d'esgrimir un discurs sobre Déu estrictament antropològic. El món i l'existència mundana no suposaven, per a ell, cap trampolí, cap punt de partida per a poder 'ascendir' cap a la divinitat. En una paraula, no es podia dur a terme cap analogia basant-se en les entitats finites del món (*analogia entis*).

Aquesta teoria de l'analogia lligava molt bé amb el principi de la *sola scriptura* i la *sola fides* del protestantisme, però suposava un important repte per a la tradició catòlica, més propensa a considerar positivament les potencialitats racionals del l'home. Per això, el jesuïta Erich Przywara (1889-1972) treballà al llarg de la seva vida intel·lectual en favor d'una relectura de l'*analogia entis* que incidís en el seu caràcter dinàmic. El moviment 'horitzontal' (relació amb el món) i 'vertical' (relació amb allò transcendent) que experimenta la criatura connota una dinàmica existencial que la impulsa vers el seu Creador (el prefix an - indica, precisament, un moviment de baix cap a dalt). Ara bé, l'aprehensió d'Aquest per part de l'ens finit és impossible, per això aquest metafísic polonès no va deixar de repetir que, en la semblança entre criatura i Creador, podem trobar una dissemblança encara major³¹. D'aquesta manera, l'*analogia entis* es veu travessada per un moviment metafísic que la sobrepassa i que l'encamina vers allò que encara va més enllà. Per això, si el moment d'atribució analògica és important, encara ho és més, per a Przywara, la correcció predicativa a què es veu sotmès el discurs sobre "Déu". Només l'existència d'un tercer moment en el discurs sobre "Déu", un moviment descendent de Déu envers la criatura que parteix del *Deus semper maior* i que es concreta com un àmbit de servei, pot oferir a la criatura un sentit positiu d'acció teològica³².

³⁰ *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, § 28, 3.

³¹ "*Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*", com promulgà el IV Concili Laterà (1215) i que Przywara pren com a punt de referència.

³² *Schriften. Band III: Analogia Entis. Metaphysik*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962,

Deixant de banda la complexitat d'aquest últim moviment, el que importa per a la qüestió que ens ocupa és subratllar la direccionalitat "descendent". És a dir, el procés de l'*analogia entis*, tal com ens la presenta Przywara, requereix d'un invers, de l'Absolut vers el finit, perquè aquest darrer pugui completar el desplegament dinàmic de la seva recerca del Fonament. En altres paraules, es requereix que el propi Déu digui quelcom d'Ell mateix per a poder tancar el cercle. Per això ens preguntem: no suposa això un reconeixement de la finitud última del discurs humà sobre la divinitat? Si l'*analogia de l'ens* indica abans que res la diferència amb l'Absolut, no vol dir que l'*analogia hominis*, que parteix indefugiblement del moviment dinàmic de l'experiència humana, indica, però res *més*, quelcom que la 'transcendeix' del qual només podem parlar amb propietat basant-nos en una pretensió teològica i, per tant, ja no filosòfica?

4. Recorreguts

Des que s'engegà el projecte de la Il·lustració, la cultura i societats occidentals han viscut grans decepcions que han posat en entredit les pretensions, probablement excessives, dels seus ideals. Amb tot, ha calat en la nostra societat una sèrie d'idearis que tenen per epicentre el respecte per l'individu i el seu desenvolupament. Possiblement uns, altres i els de més enllà no es posin d'acord sobre el contingut d'aquest ideari, però en qualsevol cas el discurs que el recolzi tindrà sempre com a principi la riquesa polièdrica dels individus. En aquest sentit, l'antropologisme que emana d'aquesta postura es veu legitimat, sobretot en les ciències humanes, per la pròpia vivència espiritual de l'època. I la primera reflexió que li interessa a l'home és, precisament, ell mateix, per això cerca d'estendre el saber tot eixamplant els punts de vista. Tota possible i plausible *uni*-versalitat del saber troba en aquesta radicalitat última la seva legitimació més programàtica, ja que només descobrint com funciona i com es desenvolupa l'home, pot aquest anant conquerint nous espais de coneixement i d'experiència vital.

Però l'home, a més de voler entendre's a si mateix, vol entendre també (o fins i tot 'sobretot') allò que l'envolta, i de vegades no només entendre, sinó, més que res, sotmetre, per això s'ha denunciat l'excés racionalitzador il·lustrat com una perillosa i, a la llarga, nociva extensió de la voluntat de poder (Adorno, Horkheimer). De retruc, aquesta racionalitat dominadora ha

volgut cloure la vida i els seus misteris en una sistemàtica que li permetés una intel·ligibilitat suficient per a dominar-la. Per això, qualsevol antropologisme ha de ser ben conscient que, en la experiència, central i irreductible, de ser home, es constata una obertura vers quelcom –la “vida” mateixa!– que ens transcendeix. Una “transcendència” (K. Jaspers) que neix d’una actitud admirativa respecte la mateixa facticitat del real, que sempre és “abans” que nosaltres, i que ens provoca la necessitat de posar-hi paraules, imatges, icones.

Si la filosofia de la religió no pot renunciar al llegat de les il·lustracions religioses i la il·lustració filosòfica, menys pot oblidar que el seu punt de partida és l’experiència del real. En aquest sentit, autors tan poc sospitosos de confessionalitat encoberta com J. Habermas han reflexionat darrerament sobre el valor positiu de les tradicions religioses.

Habermas ha subratllat darrerament que el paper de la religió ha de ser el d’enriquir la cosmovisió moderna, il·lustrada i secular, amb els elements que transcendeixen la mera disputa cognitiva, és a dir, aportant vectors de sentit existencial. Amb tot, com que la raó pública té els seus *aprioris* (recordem la fonamentació habermasiana de l’ètica com a acte performatiu comunicatiu), s’haurà de dur a terme un treball previ d’esclariment dels aspectes implícits que permeten el diàleg. No són, a la pràctica, gens diferents dels que vehiculen l’acte comunicatiu, ja que del que es tracta és d’adaptar-lo a la idiosincràsia del debat públic sobre el religiós³³.

En aquest context, apunta que cal recuperar l’esperit de l’obra de Rawls, l’ús públic de la raó, del qual ofereix una clau prometedora³⁴ per explicar que una relectura de la religió en termes seculars ajudaria a comprendre això que anomenem ‘la política’. És a dir, encara que, per a Habermas, la religió no pot reduir-se al moral i l’ètic, és innegable el seu íntim relligament amb aquesta esfera. Per això, cal donar pas a un diàleg fecund i exigent entre creients i no creients dins l’espai comú, “públic”, per tal de recuperar potencials valors semàntics religiosos que ofereixin profunds vectors de sentit. Només amb aquesta disposició, dinàmica i sempre disposada a renunciar a imposicions restrictives i reduccionistes en l’àmbit dogmàtic, ètic i espiritual, es pot posar en marxa un

³³ HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006, pp. 143ss.

³⁴ HABERMAS, J. “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, a HABERMAS, J.; TAYLOR, Ch.; BUTLER, J.; WEST, C. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011, p. 34.

procés democràtic que enriqueixi la conquesta existencial a la qual estem cridats.

El que pugui voler dir avui en dia *religió* dependrà, doncs, del marc de discurs que prenguem com a punt de partida, però, sigui el que sigui, sempre haurà de tenir en compte que l'home, com digué Kant, es veu assetjat per una sèrie de qüestions que el sobrepassen. Per tant, només a partir d'un discurs i una identificació d'aquestes, així com de la multiplicitat de la seva presentació a l'experiència humana, podrem encarar-les amb un cert rigor. D'aquesta forma, la racionalitat haurà de jugar a totes les bandes possibles, prestant atenció a tots els meandres que l'experiència del real ofereix, sigui la racionalitat científica, l'estètica, la intersubjectiva i, òbviament, la metafísica. "Metafísica" entesa no com a enumeració sistemàtica d'una veritat que és demostrable, sinó més aviat com un procés obert i descobridor que implica tot l'esforç cognitiu, simbòlic i estètic de l'home que viu i que, per tant, és conscient que està en camí. Es tracta així d'un model de pensar el religiós per la seva pròpia essència que està en constant submissió al debat i la crítica³⁵.

Sapere aude!, exhortava Kant en el seu famós escrit sobre la Il·lustració. I què millor que, per a fer-ho, endinsar-se en una de les dimensions més essencials i profundes de l'home com la vivència d'allò que ens interpel·la: el "mer" fet d'existir. L'home està cridat a fer-se responsable d'ell mateix, digué el pensador de Königsberg, a ser valent i decidit per a emprar les eines que té a l'abast per a orientar-se per la vida³⁶, entre les quals, superlativament, el seu propi enteniment. Qualsevol altra opció faria l'home culpable de

³⁵ VIEILLARD-BARON introdueix el volum col·lectiu *Introduction à la philosophie de la religion* (Paris: Cerf, 1989), i que ell mateix coedita, amb un breu escrit sobre les condicions de possibilitat d'una filosofia de la religió (p. 9-16). En destaca, fonamentalment, tres: la revelació, la interioritat i la diversitat i comunitat de la seva multiplicitat. Ens podria sorprendre el fet que assenyali la 'revelació' com a primera condició de possibilitat, però, al seu parer, això cal fer-ho per evitar un excés racionalitzador d'aquesta, sigui per una reducció a un estat d'eticitat del subjecte religiós o per la reducció de Déu a un mer concepte destinat a completar un determinat sistema. En tot cas, però, la revelació no cal entendre-la com l'assumpció d'una revelació concreta, ja que, si cal preservar també els principis d'interioritat i de multiplicitat, és evident que tota imposició unilateral d'una suposada revelació externa violaria aquests principis. Per això, ens sembla que, en el fons, el que s'està proposant aquí no s'allunya del que nosaltres afirmem, perquè, si substituïm *revelació* per *experiència del real*, podríem obtenir que el punt de partida de la reflexió sobre el religiós és un adveniment de "quelcom" que comporta un despertar del transcendir (dinàmica de l'*ex-tasi*) de la subjectivitat humana.

³⁶ Com digué ORTEGA Y GASSET en els cursos de 1932/33 (Cf. *Una lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza Ed., 1966).

la minoria d'edat³⁷. És cert que la Il·lustració s'ha excedit en alguns del seus ideals, de les seves crítiques, dels seus reduccionismes, fonamentalment lligades a l'entorn on es desenvolupà. Però encara ho és més que algunes de les consignes són totalment vigents en el nostre context, com ara aquesta, que té com un dels seus focus principals, i així ho indica el propi Kant, precisament en la religió³⁸. El "problema" és que d'això en fa més de dos-cents anys i en molts escenaris sembla que encara sigui un ideal.

Dr. Miquel SEGURÓ
Grup de Recerca en Pedagogia Social i Noves Tecnologies de la Informació i la Comunicació (PSITIC)
Universitat Ramon Llull
mseguro@rectorat.url.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2014]

³⁷ *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración*, a AA.VV. *¿Qué es Ilustración?* Madrid: Tecnos, 1993, p. 17.

³⁸ *Ibíd.*, p. 24.