

La raonabilitat dels enunciats religiosos*

Pere Lluís Font

Institut d'Estudis Catalans

PLluis@iec.cat



Data de recepció: 9-7-2013

Data d'acceptació: 18-9-2013

Resum

Aquest article sosté: *a*) que hi ha enunciats religiosos pròpiament dits, que poden ser considerats un cas particular d'enunciats metafísics; *b*) que és la categoria de «raonabilitat» (i no la de «racionalitat» ni la d'«irracionalitat») la que permet fer una aproximació al seu estatut epistemològic, i *c*) que, en la mesura que són objecte de creença, la pregunta sobre la seva raonabilitat és també, al capdavant, la pregunta sobre la naturalesa de la creença i sobre la relació entre creure i pensar.

Paraules clau: enunciats religiosos; raonabilitat; racionalisme; fideisme; creure.

Abstract. *The reasonableness of religious statements*

This paper argues: *a*) that there are religious statements in a proper sense, and they can be considered as a particular case of metaphysical statements; *b*) that the category of «reasonableness» (and not those of «rationality» and «irrationality») allows for an approximation of their epistemological status, and *c*) that, inasmuch as they are objects of belief, questioning their reasonableness is also ultimately questioning the nature of belief and the relationship between believing and thinking.

Keywords: religious statements; reasonableness; rationalism; fideism; religious belief.

Sumari

- | | |
|--------------------------------------|---|
| 1. Introducció | 6. Retorn sobre la raonabilitat: cercles hermenèutics |
| 2. De què parlem quan parlem d'ER? | 7. Què és creure? |
| 3. Què vol dir <i>raonabilitat</i> ? | 8. Implicacions cosmovisionals dels ER |
| 4. Estratègies racionalistes | |
| 5. Estratègies irracionalistes | |

* Aquest text reproduïx una conferència pronunciada a la Facultat de Filosofia i Lletres de la UAB el 26 de novembre de 2012, a les jornades «Secularització de la filosofia / Filosofia de la secularització», organitzades en el marc del projecte *La religió en l'espai públic democràtic. Formes de laïcitat* (FFI 2009-07433).

Intellectum valde ama.
(Sant Agustí)

1. Introducció

Agraïxo cordialment als organitzadors la invitació a participar en aquestes jornades, que cobreixen un ampli ventall de temes de filosofia de la religió i que tenen la paraula *secularització* com a concepte clau. No podia pas inhibir-me, després d'haver explicat filosofia de la religió durant tants anys en aquesta casa i d'haver estat el primer a Catalunya que va reivindicar aquesta disciplina i que va assajar de definir-ne l'estatut¹. La substitució de la *teologia natural* per la *filosofia de la religió* com a lloc per al tractament filosòfic de la temàtica religiosa serveix, alhora, per confirmar el fet de la secularització i per il·lustrar-ne el concepte².

Abans d'entrar pròpiament en matèria, voldria fer tres remarques preliminars. La primera, sobre el sentit del títol que vam convenir per a aquesta ponència. «La raonabilitat dels enunciats religiosos» és, primàriament, l'enunciació d'un tema, no la formulació d'una tesi. El tema és: quin grau de raonabilitat es pot reconèixer als enunciats religiosos (ER)? I, en la mesura que els ER són objecte de fe, és també el de la naturalesa de la fe i el de la seva relació amb la raó o, dit altrament, el de l'estatut epistemològic de la creença religiosa. La pregunta sobre la raonabilitat dels ER equival doncs, finalment, a aquesta altra: què és creure? (una qüestió tractada, tradicionalment, més pels teòlegs que no pas pels filòsofs, però que és una de les qüestions cabdals de la filosofia de la religió). El títol, dic, no és primàriament l'enunciat d'una tesi, perquè pot donar lloc a tesis diferents, que estiguin a favor o en contra de la raonabilitat dels ER; però anuncio des de bon començament quina alternativa em proposo defensar: miraré d'argumentar la raonabilitat de l'ER (naturalment, en graus diversos segons els casos). Dit d'una altra manera, defensaré que els ER genuïns no queden mai totalment al marge de la raó.

Segona remarca preliminar. La qüestió de la raonabilitat dels ER és un tema filosòfic difícil en ell mateix i que, d'entrada, pot semblar un oxímoron, ja que, espontàniament, tendim a associar els ER més amb la fe que no pas amb la raó, la qual cosa invita a practicar, molt raonablement, algun tipus de dubte metòdic, o almenys de sospita metòdica. Horkheimer diu en algun lloc que la filosofia és una precaució contra l'estafa. Jo hi afegiria que és també una precaució contra la credulitat, que em sembla una actitud tan contrària a la fe com la incredulitat. És un tema filosòfic difícil en ell mateix, però encara més pel fet d'estar tan condicionat per la postura religiosa del filòsof. Em sembla

1. Cf. Pere LLUÍS FONT (1981), «L'estatut de la filosofia de la religió», *Enrahonar*, 2.

2. La *teologia natural*, pel fet de ser «natural», no deixa pas de ser «teologia» i, per tant, de pressuposar l'existència del seu objecte, Déu. La filosofia de la religió, en canvi, no pressuposa cap creença determinada (que no vol pas dir que procedeixi sense pressupòsits).

pertinent recordar allò que afirma l'historiador de la filosofia Henri Gouhier: «els veritables desacords entre els filòsofs són anteriors a les seves filosofies»³, les quals solen tenir molt de racionalització dels propis pressupòsits. Això és veritat sobretot quan es tracta de temes religiosos.

Tercera remarca preliminar. La qüestió de la raonabilitat dels ER, de fet, només es planteja en un context cultural cristià. Més generalment: la filosofia de la religió és una planta que només creix en un terreny culturalment cristià. De la mateixa manera que també, pràcticament, només en el cristianisme s'aplica el mètode historicocrític a l'estudi dels textos sagrats. Tot això no és casual, ja que el cristianisme va fer molt aviat (clarament, des del segle II) l'opció pel *logos*, és a dir, per una certa aliança amb la filosofia⁴. Parlaré, doncs, pensant sobretot en el cristianisme, tot i que amb la pretensió que el meu discurs també sigui aplicable també, *mutatis mutandis*, a les altres religions, especialment a les monoteïstes.

2. De què parlem quan parlem d'ER?

Entenc per ER els enunciats propis d'una religió. No cal que ens embranquem ara en la definició del concepte de *religió*. Tampoc no és una qüestió senzilla; però, per al nostre propòsit, podem considerar una religió tot allò que el comú de la gent, i especialment els experts, consideren una religió. En tot cas, ho són, sense cap dubte, el judaisme, el cristianisme i l'islam. I per examinar la qüestió de la seva raonabilitat, podem manllevar els exemples a aquestes religions.

Un enunciat és una proposició, és a dir, l'expressió lingüística d'un judici, que pot ser considerada vera o falsa. En el nostre cas, és una forma, per tant, de llenguatge religiós diferent d'altres formes, com ara la pregària, l'exhortació, etc. Hi ha ER molt diversos i no sempre és fàcil identificar quins són els nuclears d'una religió determinada⁵. En les tres religions monoteïstes, aquests es refereixen sobretot a l'existència de Déu (Déu existeix), a la naturalesa de Déu (Déu és únic, transcendent, perfecte, etern, infinit, personal, savi, bo, omnipotent, creador, etc.), a la vida en el més enllà (hi ha resurrecció dels morts, hi ha sanció ultraterrena de la conducta moral), a l'autoritat dels fundadors (Moisès, Jesús, Mahoma), a l'autoritat dels llibres sagrats (la Bíblia, l'Alcorà), etc. En el cas del cristianisme, la seva «dogmàtica» (el conjunt dels seus ER nuclears) esdevé més complexa com a conseqüència de la fe en la divinitat de Jesús.

3. Cf. Henri GOUHIER (1948), *La philosophie et son histoire*, París, Vrin, 12.

4. El gran precedent havia estat el filòsof jueu Filó d'Alexandria. Però el judaisme i l'islam només jugaran aquesta carta en un període de la seva història corresponent a l'alta edat mitjana occidental (en el cas del judaisme, amb *revivals* moderns). I aquest és un plantejament totalment estrany a les grans religions asiàtiques, poc sensibles a la mania occidental de preguntar-se pels objectes formals (els conceptes mateixos de *filosofia* i de *religió* no deixen de ser, en una bona mesura, projeccions occidentals sobre aquell univers cultural).

5. Fins i tot el Concili Vaticà II admet que, en el catolicisme, hi ha una «jerarquia de veritats» (cf. el decret *Unitatis redintegratio* sobre l'ecumenisme, 11).

Més enllà, les religions solen tenir un reguitzell d'enunciats més allunyats del nucli, fins i tot de pertinença sovint discutible, que ocupen un espai més o menys ampli segons les evidències culturals vigents en cada època, segons les tendències internes de cada religió (més fonamentalistes o més liberals) o segons la idea que es tingui d'*ortodòxia*⁶. Així, per exemple, un cristià es pot preguntar legítimament què és el que creu, què és el que no creu (o el que ja no creu, encara que en el passat hagués estat considerat matèria de fe)⁷ o què és el que no sap ben bé si creu o no creu (perquè hi ha coses que encara no estan prou decantades per poder decidir si formen part del contingut de la fe o si són adherències culturals d'aquesta). Però, per al nostre propòsit, podem quedar-nos amb alguns exemples indiscutibles d'ER, com són els que he considerat «nuclears» en les religions monoteistes. Parteixo, doncs, del supòsit que hi ha ER, és a dir, afirmacions amb significació cognoscitiva i amb pretensió de veritat, que no són simplement la disfressa, per exemple, de l'expressió de sentiments, d'actituds o de formes de vida o la disfressa de posicions ideològiques. N'hi ha en religió, com n'hi ha en filosofia i en ciència. Penso que el silenci de Wittgenstein (o el silenci de Buda) és un excel·lent correctiu per a teologies excessivament parladores, però no correspon a la imatge de la religió que ens proporciona unànimement la fenomenologia. Com tampoc no hi correspon la idea d'una fe sense continguts, sense ER (dit en argot teològic, la idea d'una *fides qua* sense *fides quae*)⁸.

3. Què vol dir *raonabilitat*?

Utilitzo el terme *raonabilitat* per referir-me a tot el ventall de posicions que es troben entre l'estricta *racionalitat* i la simple *irracionalitat*. El terme cobreix, doncs, tot l'arc que es desplega entre aquests dos extrems, entre la racionalitat «científica» i la irracionalitat purament emotiva. I serveix per pensar la relació que tenen amb la raó els enunciats que no són estrictament racionals, però que pretenen no ser tampoc irracionals. Aquest és el cas, en graus diversos, dels enunciats filosòfics, religiosos, polítics, etc. Igual com abans amb el concepte de *religió*, tampoc cal aquí embrancar-se en la difícil determinació del concepte de *raó* ni en la distinció entre els diversos tipus que presenta (teòrica, pràctica, crítica, analítica, dialèctica, hermenèutica, etc.). En tenim prou de no perdre de vista la idea general d'una llum natural que comporta alguna capacitat intel·lectiva i discernidora entre el ver i el fals. *Raonabilitat* és, doncs, un grau apreciable de conformitat amb la raó. Raonabilitat dels ER vol dir que aquests: *a*) no són contraris a la raó; *b*) són en alguna mesura intel·ligibles o,

6. Per exemple, en el cristianisme, no és el mateix entendre l'ortodòxia com a conformitat a la fe que entendre-la com a conformitat a la teologia pretesament oficial d'una església determinada en un moment determinat. La història del cristianisme mostra que una mateixa fe és compatible amb diverses teologies.

7. Per exemple, que la Terra sigui el centre del món, com semblava desprendre's d'una hermenèutica massa literalista de la Bíblia.

8. La *fides qua creditur* és l'acte de fe; la *fides quae creditur* n'és el contingut.

almenys, pensables (encara que puguin sobrepassar les nostres possibilitats de comprensió plena), i *c*) tenen alguna *chance* de credibilitat. La raonabilitat dels ER comporta, doncs, a propòsit de cada un, una certa possibilitat de resposta a la pregunta sobre el *què* (què es creu) i a la pregunta sobre el *perquè* (per què es creu). Cal notar, però, que en les religions monoteïstes, que admeten el fet d'una revelació divina, hi trobem dos tipus d'ER, que suposen també dues menes de raonabilitat: uns de més fàcilment traduïbles a termes filosòfics, amb una raonabilitat intrínseca, anàloga a la dels enunciats filosòfics, tant pel que fa al *què* com pel que fa al *perquè* (per exemple, els relatius a l'existència de Déu), i uns altres que es basen més en la revelació, els quals, sense que estiguin privats, quant al *què*, d'algun grau d'intel·ligibilitat (allò que la tradició teològica anomena *intellectus fidei*), depenen, quant al *perquè*, més aviat de la credibilitat del revelant (per exemple, els relatius a la identitat de Jesús)⁹. Cal també no oblidar, d'altra banda, que els ER, tant si es consideren fruit d'alguna forma d'intuïció o de reflexió com de revelació, són un cas particular d'enunciats metafísics, en la mesura que tenen per objecte realitats metempíriques i no són, per tant, contrastables empíricament.

L'afirmació de la raonabilitat dels ER condueix, doncs, a considerar la raó un ingredient de la fe, de manera que la ratlla que se suposa que separa la raó de la fe passa, en realitat, si de cas, per l'interior mateix d'aquesta¹⁰. És més, també podríem dir que la ratlla que se suposa que separa la raó i la fe (o la creença) no passa entre la filosofia i la religió, ni tampoc solament per l'interior de la religió, sinó també per l'interior de la filosofia mateixa, en la mesura que la creença hi fa un paper important¹¹. En realitat, fora del terreny estrictament científic (i encara!), hi ha sempre algun grau d'impregnació mútua entre raó i creença¹².

4. Estratègies racionalistes

Històricament, entre els que admeten que hi ha ER legítims, trobem simètricament dos tipus d'estratègies extremes, que podem qualificar, respectivament, de *racionalistes* i d'*irracionalistes*, a banda i banda del que he anomenat *raona-*

9. Els primers són considerats tradicionalment *praeambula fidei*, és a dir, preàmbuls dels segons, que serien els tributaris de la fe en el sentit més restrictiu del terme. Aquí caldria parar-se a exposar el concepte de *revelació*, és a dir, de manifestació o comunicació divina als homes. No ens hi podem entretenir, però sí que cal almenys advertir sobre el caràcter infantil de moltes representacions del *com* de la revelació. Una revelació pot ser considerada *sobrenatural* (un altre terme que caldria explicar), encara que s'hagi produït *modo naturali*.

10. Vegeu el que es diu més avall sobre l'*analysis fidei*.

11. És allò que hem dit més amunt sobre els pressupòsits que fan els veritables desacords entre els filòsofs. Però això ens portaria a la pregunta per l'estatut epistemològic de la filosofia, que és un problema «perifilosòfic», i per tant també filosòfic, atès el caràcter recursiu de la filosofia. Sobre aquesta qüestió, cf. Badi KASM (1959), *L'idée de preuve en métaphysique*, París, PUF.

12. Aquí parlem d'ER com si fossin continguts *atòmics* d'una religió tractables aïlladament; però, en realitat, els ER d'una religió formen un conjunt coherent que porta a plantejar el problema de la seva veritat de manera global.

bilitat. Les unes pequen per massa i les altres, per massa poc. Les primeres tendeixen a anul·lar la fe; les últimes, a anul·lar la raó. Les anomeno *estratègies* per atenuar una mica la duresa de les etiquetes *racionalisme* i *irracionalisme*. Comencem per les *racionalistes*¹³, que pretenen «demostrar» la veritat dels ER o que en neguen la legitimitat si no es poden «demostrar».

4.1. «Racionalisme» filosòfic

Al voltant d'aquesta qüestió, podem parlar, en els darrers segles, de diversos tipus de «racionalisme» filosòfic. Hi ha, en primer lloc, el racionalisme il·lustrat, que cerca de donar una justificació racional dels «dogmes» de la religió natural i que nega la justificació de la resta. Fa, doncs, una crítica de les religions *positives* en tant que *positives*, distingint els dos tipus d'ER a què m'he referit ara mateix i rebutjant el segon.

Trobem, a continuació, el racionalisme que podríem qualificar d'*especulatiu*. Segons com, podríem considerar-lo una variant de l'il·lustrat, en la mesura que pretén que *tots* els dogmes religiosos (en aquest cas, els cristians), i no només alguns, són justificables filosòficament, si se'n fa la traducció conceptual adequada. El principal representant d'aquesta concepció és Hegel, que considera que la seva filosofia és l'expressió del veritable cristianisme.

Tant el racionalisme il·lustrat com el racionalisme especulatiu tenen l'inconvenient de construir-se una religió a mida, en la qual no es reconeix cap de les religions realment existents.

Paradoxalment, també pot ser qualificada de *racionalista*, en aquest cas, una filosofia que normalment es presta tan poc a aquesta etiqueta com és la de Bergson, que sosté que es pot abordar experimentalment la qüestió de l'existència de Déu i que pensa que els místics cristians n'han fet l'experiència i, per tant, en proporcionen una verificació empírica¹⁴. Tindríem, doncs, una prova experimental de l'ER «Déu existeix». L'experiència de Déu seria la forma suprema de l'experiència religiosa. Però aquí es planteja el difícil problema de si és possible l'«experiència de Déu», una expressió de la qual, sens dubte, s'abusa. Caldria recordar que, com tota experiència interna, l'experiència religiosa és la suma de vivència i d'interpretació. Certament, el fenomen psicològicament immanent de la vivència pot ser interpretat com intencionalment transcendent. Però la vivència no és per ella mateixa cap garantia de la validesa de la seva intencionalitat transcendent. En efecte, no hi ha experiència de la validesa de l'experiència, cosa que obliga a concloure que tota experiència interna (inclosa l'experiència mística) és indiscernible per si mateixa de la seva pròpia il·lusió. Penso, doncs, que difícilment es pot parlar *stricto sensu* d'«experiència de Déu» i que de cap manera es pot admetre una prova experimental de l'existència de

13. Dic *racionalistes* per comoditat, perquè o bé tendeixen a ser-ho o bé pretenen ser-ho. De fet, però, no ho són estrictament, atès el coeficient de creença que inconscientment guia el seu propi discurs.

14. Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, cap. III.

Déu. Sant Agustí deia: «Si comprehendis, non est Deus» («Si ho comprens, és que no és Déu»)¹⁵. Igualment, podríem dir: «Si experiris, non est Deus» («Si ho experimentes, és que no és Déu»)¹⁶. Bergson, sens dubte, s'equivoca en aquest punt. Hi ha certament experiència de la fe (és a dir, experiència de viure la fe), però no experiència de l'objecte de la fe (que llavors, d'altra banda, deixaria de ser fe).

Finalment, en negatiu i en sentit contrari de la filosofia de Bergson, cal incloure també entre les formes de racionalisme filosòfic aquella tendència analítica que nega que hi hagi ER legítims, per manca de possibilitat de comprovació empírica (que seria la condició de la seva legitimitat). A l'origen d'aquesta posició hi ha la desacreditació neopositivista dels enunciatos metafísics, dels quals ja hem dit que els ER són un cas particular. Els ER només serien legítims si suportessin algun intent de contrastació empírica¹⁷. El desencadenant va ser l'anomenat *desafiament falsacionista* d'Antony Flew, que, en la coneguda paràbola del jardiner, retreu al creient de fer compatibles les seves creences amb qualsevol estat de coses. Així Déu, el jardiner invisible, mor amb «la mort de les mil qualificacions». L'anomenada a vegades «ala esquerra» d'Oxford va acceptar la conclusió de Flew i, consegüentment, va negar que el llenguatge religiós fos cognoscitiu. La contribució més elaborada va ser la de Richard B. Braithwaite, que reduïa el discurs religiós a discurs moral i, per tant, els ER a enunciatos ètics. L'inconvenient era que no prenia el llenguatge religiós en el sentit que tenia per als creients. En canvi, l'«ala dreta» d'Oxford reconeixia que els ER tenien caràcter cognoscitiu i s'esforçava, amb Flew, per trobar-ne alguna mena de verificació empírica. L'aportació més remarcable va ser probablement la de John Hick, que, en el cas dels ER cristians, apel·lava, amb una altra també coneguda paràbola, a la verificació escatològica, és a dir, *post mortem* (mentrestant, caldria refiar-se de l'autoritat de Crist). Aquí l'inconvenient és que la verificació arribaria una mica tard. En resum, la via de l'exigència de verificació empírica és una falsa via per justificar els ER davant la raó. Perquè els ER, per naturalesa, no són empíricament contrastables.

4.2. «Racionalisme» teològic

He parlat de diverses formes de «racionalisme» filosòfic. També es podria parlar, amb les precaucions degudes, de «racionalisme» teològic, que, ja en el límit, voldria donar una justificació «científica» dels ER. I el primer que ve a la ment és la tradició medieval dels teòlegs que pretenen defensar la racionalitat intrínseca dels ER cristians (sobre la Trinitat, l'Encarnació, etc.) amb «raons neces-

15. Sermó 52 (PL 38, 360).

16. Vaig mirar d'explicar el concepte d'experiència i la distinció entre *experiència religiosa* (indiscutible) i *experiència de Déu* (summament dubtosa) a: *Experiència estètica, experiència ètica i experiència religiosa*, Lleida, Institut d'Estudis Ilerdencs, 1999.

17. Es pot trobar una exposició clara i senzilla d'aquesta tendència a: Dario ANTISERI (1976), *El problema del lenguaje religioso: Dios en la filosofía analítica*, Madrid, Cristiandad.

sàries», com és el cas de sant Anselm, Ricard de Sant Víctor, sant Bonaventura i, sobretot, Ramon Llull i Ramon Sibiuda (que en diu «rationes probantes», 'raons probatòries'). El que tenim aquí, però, és un excés verbal, un vocabulari inadequat, que fa que el propòsit sembli el que no és. De fet, no passa gaire de ser una manera de dur a terme el programa anselmià de la *fides quaerens intellectum* ('la fe en cerca d'intel·ligència'). El que en realitat volen mostrar aquests teòlegs és el valor universal del discurs cristià més enllà de les fronteres confessionals, amb arguments no exclusivament extrínsecs.

Potser s'acosta més a una mentalitat racionalista la tendència dominant en la teologia catòlica moderna, des del tractat *De locis theologicis*, de Melchor Cano, fins al Concili Vaticà II, qualificada agudament de «positivisme teològic» per Alfredo Fierro¹⁸, que en crítica els supòsits principals: *a*) la identitat entre Bíblia i paraula de Déu (la Bíblia com a oracle); *b*) les «dades revelades» com a equivalent en teologia del que són les dades empíriques en física; *c*) la revelació com a garantia de certesa i exactitud d'uns continguts teòrics determinats (d'una metafísica més segura i més precisa que la filosòfica), i *d*) la comunicació de la «ciència» divina als homes (la teologia com a «ciència subalternada» segons la concepció tomista)¹⁹, que suposa una certa homogeneïtat entre el coneixement diví i l'humà. Aquí les «raons necessàries» no són intrínseques, com pretenien els medievals esmentats en el paràgraf anterior, sinó extrínseques: tot l'edifici es basa en l'autoritat de la revelació divina i en una concepció del text bíblic, de la seva inspiració i de la seva hermenèutica, que actualment només defensen grups fonamentalistes.

Una dimensió especialment significativa d'aquesta tendència de la teologia catòlica moderna és l'apologètica «racionalista» i extrínsecista, vigent sobretot a cavall dels segles XIX i XX, entre el Concili Vaticà I i el Concili Vaticà II, obstinada a «demostrar» el fet de la revelació, que seria atestat per miracles i profecies, presentats com a intervencions divines en el món a favor de l'autoritat del revelant²⁰.

5. Estratègies irracionalistes

Les estratègies irracionalistes també són recurrents al llarg de la història. Tenen en comú la tendència a negar tant la raonabilitat interna dels ER com les raons de creure'ls vertaders (tant la raonabilitat del *què* com la del *perquè*). N'indicaré les variants principals per ordre d'aparició en l'escena.

N'hi ha una forma «forta», que reapareix com un Guadiana en diversos moments de la història i que podríem qualificar de *suprarracionalisme*. Es podria caracteritzar dient que considera que la fe és *index sui*, exponent de si mateixa, com una llum que no necessita cap més llum per ser vista, que s'imposa esplen-

18. Cf. Alfredo FIERRO (1971), *Teología: punto crítico. El positivismo teológico*, Pamplona, Dinor.

19. Cf. STh I, q. 1, a. 2.

20. Sobre el problema dels miracles, cf. el meu capítol «Miracles i providència» a: Pere LLUÍS FONT (coord.) (2009), *Repensar 16 conceptes clau de la teologia (II)*, Barcelona, Cruïlla.

dorosament i paradoxalment a l'esperit, generant un sentiment de plenitud fins i tot intel·lectual, que la immunitza davant la crítica. Una primera expressió en seria el famós «credo quia absurdum» (indegudament atribuït a Tertul·lià, encara que sintonitza amb algunes de les seves formulacions i amb la seva polèmica actitud antifilosòfica), en què «absurdum» seria una manera maldestra de dir «incrèible» (incrèible, però vertader). Podríem pensar també en els antidialèctics del segle XI, com ara sant Pere Damià. I, sobretot, en grans noms de la tradició protestant, com ara Luter, Kierkegaard o Karl Barth²¹. El problema, però, que subsisteix en aquest tipus de posició és el que indicava a propòsit de Bergson: que una experiència religiosa, per intensa que sigui, és indiscernible experimentalment de la seva pròpia il·lusió i necessita, per tant, raons per ser revalidada filosòficament.

Una altra concepció que pot ser qualificada d'irracionalista és la que es deriva de l'anomenada «doctrina de la doble veritat», adoptada, o suposadament adoptada, per alguns medievals i renaixentistes, especialment pels *averroïstes llatins*, que sostenien que hi podia haver conflicte entre veritat filosòfica (aristotèlica) i veritat revelada i que, en aquest cas, admetien la veritat revelada (se suposa que sense renunciar, però, a la veritat filosòfica). Ja es veu que parlar de *doble veritat* pot ser utilitzar una etiqueta còmoda, però que el seu concepte és, en rigor, impensable, perquè no hi pot haver alhora dues *veritats* que es contradiguin. Sembla, per tant, més aviat un estratagema per defensar l'autonomia de la filosofia i la radical separació entre filosofia i teologia, encara que sigui a costa d'acceptar, o de simular acceptar, una veritat revelada que contradiu l'«evidència» racional²².

A l'època contemporània, especialment en el món catòlic, les tendències irracionalistes van associades a diverses formes de *fideisme*. En la seva versió tradicionalista del segle XIX (De Bonald, Lamennais, etc.), el fideisme és una reacció antiil·lustrada, que no solament exalta la fe en el camp religiós, sinó que també comporta una suplantació de la raó en el seu propi camp per aquesta mateixa fe, considerada l'única base també dels principis metafísics i morals. Després, s'ha tendit a entendre per *fideisme* aquella actitud que admet la fe religiosa tot arraconant en aquest camp qualsevol paper de la raó, i això amb independència de la confiança que es tingui en aquesta en els altres àmbits de la cultura (filosofia, ciència, política, etc.). El fideisme tendeix, doncs, a situar la fe religiosa (tota fe religiosa) en una espècie de grau zero de la raonabilitat, on queda exclosa tota possible discussió²³.

21. Deixem de banda aquí la *Glaubensphilosophie* del segle XVIII (Hamann, Herder, Jacobi, etc.), que remet a un concepte de fe que s'acosta al d'intuïció o al de sentiment, bastant allunyat, doncs, del tradicional, i que sintonitza més amb certes formes de *religió natural* que amb les confessions religioses pròpiament dites.

22. Cap relació, per tant, amb l'abans esmentat *credo quia absurdum*. Més aviat s'acosta al que actualment s'entén per *fideisme*, esmentat en el paràgraf següent.

23. És una idea actualment molt difosa, tant en medis creients com en medis descreguts.

6. Retorn sobre la raonabilitat: cercles hermenèutics

Més amunt, m'he referit a la raonabilitat dels ER al·ludint a una certa impregnació mútua entre raó i creença, més enllà de l'alternativa entre racionalitat i irracionalitat. Pot ajudar a entendre aquesta impregnació mútua (aquesta *circumíncessió*, si se'm permet de recórrer novament a l'argot teològic) el concepte de *cercle hermenèutic*, «pensat» sobretot per Heidegger i per Gadamer.

La fenomenologia del cercle hermenèutic posa de manifest que tota intel·lecció dels ER té una estructura circular en què la *precomprensió* i la *comprensió* es pressuposen mútuament d'alguna manera. És, per consegüent, una forma de cercle no *viciós*, sinó *virtuós*, perquè descriu no pas una fal·làcia, sinó una operació mental ineludible. Els dos termes circularment relacionats són precisament la *raó* i la *fe*: la raó proporciona la precomprensió que fa possible la significació de la fe, i la fe dóna la comprensió que acaba de desvelar les virtualitats de la precomprensió. No hi ha fe sense algun exercici de la raó, però aquest mateix exercici de la raó no és autònom en relació amb la fe. De fet, ja ho havia descobert sant Agustí, que posava simultàniament les dues exigències, de creure per tal de poder entendre («credo ut intelligam») i de mirar d'entendre per tal de poder creure («intelligo ut credam»). En l'àmbit religiós, es multipliquen els cercles hermenèutics. Heus-ne ací alguns exemples: el cercle entre els *praeambula fidei* i la fe mateixa, en què els primers anticipen la *intra-estructura* intel·lectual del contingut de la fe, i la fe avala el contingut dels *praeambula fidei*; més concretament, el cercle *Déu/Jesús*, en què la qüestió de Déu és lògicament anterior a la de Jesús (perquè cal una precomprensió de Déu per comprendre'n la idea que en donarà Jesús), però la qüestió de Jesús (que avalarà i depassarà els pressentiments de la raó) és, en context cristià, existencialment anterior a la de Déu; el cercle *fel·conversió*, que mostra que aquesta és condicionada per una fe almenys incipient i que la fe no es autònoma en relació amb l'actitud moral, que suposa sempre un cert exercici de llibertat i de reflexió; el cercle *buscar/trobar*, en què la recerca i el trobament també d'alguna forma es pressuposen mútuament (Pascal ho expressa posant aquestes paraules en boca de Jesús: «No em buscareis si no m'haguessis trobat»); etc. En tots els casos, hi ha aquesta impregnació mútua de raó i fe, que permet de parlar de raonabilitat dels ER.

7. Què és creure?

Al començament, he dit que la pregunta per la raonabilitat dels ER equival, finalment, a aquesta altra: «Què és creure?». És una pregunta difícil de respondre i sobre la qual aquí només em proposo fer algunes remarques de vocabulari, espigolar algunes idees que apareixen al llarg de la història del pensament i respondre a dues objeccions.

7.1. Remarques de vocabulari

Òbviament, *creure* no és *saber* ni *dubtar*. Però tampoc no és simplement *opinar*, i és aquí on el llenguatge ens para alguna trampa. En efecte, quan diem «Crec que...», sovint expressem una opinió, és a dir, segons el *Diccionari de la llengua catalana*, una «Manera de jutjar sobre una qüestió», un «concepte que hom té d'una cosa qüestionable». «Crec que...», sovint vol dir el mateix que «Penso que...» o «Opino que...». Ara bé, una opinió val simplement el que valen els arguments o els indicis en què es basa.

Però *creure*, en sentit estricte, no vol dir 'opinar', sinó 'tenir fe', cosa que comporta convicció i compromís²⁴. És el que suposa l'expressió «Creure en...». Es *creu en* valors (per exemple: en la democràcia, en la justícia, en la llibertat, en l'amistat, etc.). També es *creu en* persones (per exemple: en un amic, en un líder, etc.), i aquí la *fe* té un matís de confiança. Un cas particular de «fe en...» (del fet de «creure en...») és la fe en Déu, en què la confiança és absoluta. Amb la fe en Déu entrem en l'àmbit de la religió. És la mateixa expressió la que utilitzem en relació amb el contingut dels ER; així, per exemple, diem: «Crec en» l'existència de Déu (= crec que Déu existeix), «Crec en» la creació (= crec que Déu és creador), etc.²⁵.

Aquestes darreres expressions ens insinuen que tot es pot formular també amb l'expressió «Crec que...», és a dir, amb la mateixa expressió que serveix per introduir una opinió; per exemple: «Crec que la democràcia val la pena», «Crec que el meu amic m'és fidel», «Crec que Déu existeix», etc. Però, llavors, el llenguatge ens pot fer la mala passada de suggerir que tot són simples opinions.

Cenyint-nos a la fe religiosa, una llambregada al vocabulari de les llengües que han nodrit la tradició religiosa occidental ens duu al mateix resultat. En hebreu, la paraula clau és *hemet*, que es pot traduir per 'fe', 'confiança', 'crèdit', 'fidelitat', 'veritat' o 'solidesa'. En grec, *pistis*, *pisteno* i *pistós* cobreixen tota la gamma del *creure* català (inclòs el sentit d'*opinar*), i el mateix passa amb la doble arrel llatina: *credo*, per una banda, i *fido*, *fides*, *fiducia*, *fidelis*, per l'altra. El sentit de *veritat* o *solidesa* de l'hebreu es reparteix en grec i en llatí entre aquestes sèries i l'*alétheia* grega o la *veritas* llatina. L'aspecte essencial que cal retenir d'aquestes observacions és el doble factor, intel·lectual (coneixement) i no intel·lectual (confiança), que es desprèn del vocabulari relatiu a la fe en totes tres llengües i que orienta cap al que he anomenat «raonabilitat» de la fe (no cap al *racionalisme* ni cap a l'*irracionalisme*).

24. Una fermesa de convicció que va més enllà de la força dels arguments o dels indicis. Cosa que planteja una dificultat lògica, a la qual em referiré més avall.

25. En francès, hi ha dues expressions diferents segons que es tracti de la fe en valors (*croire à*) o de la fe en persones, en Déu o en el contingut dels ER (*croire en*). En català, *creure* també vol dir 'obeir', sentit que pot tenir alguna cosa a veure amb la fe en persones i/o amb la fe religiosa.

7.2. Ullada a la història del pensament

Voldria, ara, en un breu repàs necessàriament molt esquemàtic, resseguir alguns moments importants de la història del pensament. La tradició filosòfica farà plat fort de l'anàlisi i l'ordenació de la trilogia *opinió/felciència* o *opinió/ciència/fel* (amb dos referents principals: Plató i Kant), mentre que la teològica se centrarà en l'anàlisi de la fe.

En Plató, el concepte d'*opinió* (*doxa*) i el de *ciència* o *saber* (*episteme*) són unívocs. En canvi, el de *fe* o *creença* (*pistis*) és ambigu: d'una banda, apareix en uns textos famosos de *La república*²⁶ com una forma superior de *doxa*, entre la forma inferior d'aquesta i l'*episteme*; però, d'altra banda, el concepte recobreix també l'actitud mental que Plató reclama envers els grans mites antropològics i escatològics, que ens situen més enllà de l'abast de l'*episteme*. En el primer cas, tenim la seqüència *opinió/felciència*, en què la *fe* és «epistemològicament» inferior a la *ciència*, mentre que en el segon la seqüència és *opinió/ciència/fel*, en què la *ciència* és «humanament» inferior a la *fe*. La coexistència dels dos esquemes platònics orientarà i, alhora, pertorbarà tot el pensament posterior en aquesta matèria.

Sant Agustí, filòsof i teòleg, és el gran analista de la fe. La seva definició de *credere* és: «cum assensione cogitare» («pensar amb assentiment», és a dir, pensar sense deixar d'assentir o assentir sense deixar de pensar). Explora els cercles ja esmentats *felraó* («intellige ut credas / crede ut intelligas»)²⁷ i *felconversió*; distingeix entre la *fides qua* i la *fides quae*, i analitza els complements gramaticals de *credere* amb els significats diversos que té: *credere Deo* (raó formal de la fe), *credere Deum* (objecte de la fe) i *credere in Deum* (relació personal amb l'objecte de la fe).

La Bíblia, Plató i Agustí graviten sobre totes les concepcions ulteriors de la fe. Els escolàstics medievals, en particular sant Tomàs d'Aquino²⁸, prolonguen sobretot les anàlisis augustinianes. Posteriorment, els representants de l'escolàstica barroca faran el que ells anomenen explícitament «analysis fidei»²⁹. Una «anàlisi de la fe», que hi distingeix tres elements: la raó, que comporta un cert *intellectus fidei* i el coneixement de les raons de creure³⁰; la llibertat (o la voluntat), ja que la fe no és independent de l'actitud moral i els arguments no són mai constrenyadors, i, finalment, la gràcia (que amara i corona el procés humà), perquè la fe, per a la teologia cristiana, és, al capdavant, sempre un do de Déu³¹. Es tracta d'una anàlisi sens dubte correcta, encara que insuficient, perquè hi manca la consciència del paper de la creença ja en la filosofia mateixa³² i, quant a la

26. Cf. *Rep.* VI, 509-511, i *Rep.* VII, 533-534.

27. *Ep.* 120; PL 33, 453 s.

28. Sant Tomàs dedica les set primeres qüestions de la *Summa Theologiae*, II-II, a analitzar la fe.

29. Cf., en particular, Gregorio de VALENCIA (1585), *Analysis fidei catholicae*.

30. Sant Tomàs havia afirmat que «el creient no creuria si no veiés que ha de creure» (STh II-II, q. 1, a. 4).

31. Com es conjumina, en aquest tema i en altres, l'acció de la gràcia amb la llibertat humana serà l'objecte de la famosa controvèrsia *De auxiliis* que va tenir lloc a la darreria del segle XVI.

32. Vegeu el que hem dit més amunt, al final de l'apartat 3.

fe religiosa, la dimensió de *confiança* (que serà subratllada en la tradició protestant) i també la consciència dels condicionants culturals i fins i tot de les «afinitats electives».

Descartes reivindica amb força l'autonomia de la filosofia (una filosofia que pretén ser estrictament racional) i marca distàncies envers els teòlegs. La seva filosofia no inclou cap teoria de la fe. I no manca qui ha considerat la posició religiosa cartesiana propera al fideisme. Però entre els postcartesians hi ha dos pensadors, de conviccions religioses força contraposades, que han recuperat per al pensament el tema de la fe (de la fe en general i de la fe religiosa en particular): Pascal i Hume. En Pascal no solament hi ha una doctrina molt elaborada sobre la raonabilitat de la fe cristiana, sinó també elements per a una teoria general dels discursos no científics (com ara el filosòfic, el polític o el religiós), com a revers de la medalla de la seva teoria de la ciència (entesa aquesta en el sentit més estricte i modern de la paraula). El seu text sobre l'aposta, tan famós com realment desconegut o mal interpretat, dibuixa un «model» teòric d'itinerari de l'agnosticisme a la fe cristiana, tan allunyat del racionalisme com de l'irracionalisme³³. Quant a l'«escèptic» Hume, cal recordar que fa de la creença un concepte epistemològic cabdal: és la confiança que a les nostres idees els correspon una realitat (així, per exemple, la causalitat és objecte d'una creença engendrada per la imaginació i fortificada pel costum). La creença regeix tota la vida, mentre que l'escepticisme només s'imposa en els rars moments de la reflexió filosòfica. Però no totes les creences tenen el mateix grau de raonabilitat. Així, pensa que la fe religiosa és una creença totalment infundada, explicable pels temors i les esperances que agiten la vida humana.

Així, arribem a Kant, en qui ressona llunyanament Plató. En efecte, en un text famós de la *Crítica de la raó pura*³⁴, s'hi distingeixen, des d'un punt de vista estrictament epistemològic, per aquest ordre, tres formes de *Fürwahrhalten* (del «fet de tenir una cosa per vertadera»): l'*opinió*, tant subjectivament com objectivament insuficient; la *fe*, subjectivament suficient, però objectivament insuficient, i la *ciència*, tant subjectivament com objectivament suficient. Al títol del capítol, però, amb una consideració més àmpliament humana, aquestes tres formes hi figuren en un ordre diferent: «l'opinió, la ciència i la fe», perquè Kant pensa en un altre concepte de *fe*, la *fe moral* (o *fe racional* o *fe pràctica*), que té per objecte el que més tard anomenarà «postulats de la raó pràctica»: la llibertat, la immortalitat de l'ànima i l'existència de Déu. És el mateix sentit que té *fe* en la famosa sentència del pròleg a la segona edició de la *Crítica*: «He hagut de restringir la ciència per deixar lloc a la fe»³⁵. En Kant, doncs, com en Plató, la polisèmia del terme *fe* fa possible la coincidència de dues ordenacions diferents de les tres formes de *Fürwahrhalten*. Encara cal afegir-hi que la *fe moral* és una mena de fe filosòfica, que Kant contraposarà a

33. Vegeu, sobre Pascal com a pensador cristià, el meu capítol «Blaise Pascal (1623-1662)», a: Pere LLUÍS FONT (coord.) (2004), *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona, Proa.

34. «El cànon de la raó pura», secció 3a: «L'opinió, la ciència i la fe» (A 820 s. / B 848 s.).

35. B XXX.

Fichte deia que «el tipus de filosofia que un escull depèn del tipus d'home que és»³⁷. La presència, per tant, de factors no intel·lectuals en la creença és simplement un fet ineludible.

- b) *La superioritat de la certesa de la fe sobre el valor dels arguments.* És una dificultat de caire lògic, perquè «peiores semper sequitur conclusio partem». Els teòlegs solen recórrer, per explicar aquest plus de certesa, a la doctrina del *lumen fidei*, que a un filòsof li pot semblar un *deus ex machina*. Però també es pot assajar alguna forma de resposta filosòfica. Cap opció filosòfica, religiosa o filosoficoreligiosa no és la simple conclusió d'un sil·logisme, per vertadera que alguna sigui (i alguna ho deu ser!). Plató deia que la fe en la immortalitat de l'ànima és un bell risc que val la pena de córrer. Pascal va emprar el concepte d'aposta per mostrar la raonabilitat de l'opció cristiana. Kant va invocar, a favor dels ja diverses vegades esmentats postulats de la raó pràctica, la fe moral, sense fer-se enrere de la sobrietat metafísica imposada per la *Crítica de la raó pura*. Newman parlava de la *certesa moral* generada per la convergència de probabilitats en l'assentiment real (a diferència del nocional). Per descomptat, la fe no és mai el resultat de les proves. Si no, no parlariem de *raonabilitat*, sinó de *racionalitat*. És veritat que les «proves», en aquest terreny, no són mai absolutament convincents. No proven, però fan raonable la fe. Ens trobem també aquí amb un altre cercle hermenèutic: el cercle *fel/prova*. La fe alimenta la prova, tant com la prova alimenta la fe. Finalment, hi ha en joc sens dubte alguna forma de discerniment, que enfonsa les seves arrels fins al fons més recòndit de la personalitat. La fe deu ser la confiança íntima d'haver fet el bon discerniment. Algú ha dit que aquí ja no és tant el *logos* el que està en joc com el *pneuma*.

8. Implicacions cosmovisionals dels ER

Més amunt ja he observat³⁸ que els ER formen, en cada religió, un conjunt coherent que porta a plantejar el problema de la seva veritat de manera global. Però el problema de la raonabilitat d'una religió (de l'acceptació raonable de la seva veritat) es pot desplaçar encara cap al de la raonabilitat de les seves implicacions metafísiques i, finalment, cap al de la raonabilitat de la cosmovisió que li fa de marc mental més general. Aquesta ampliació de l'angle de visió porta, doncs, la mirada des d'uns determinats ER cap a la religió de què formen part, cap a la metafísica que sustenta aquesta religió i cap a la cosmovisió que emmarca aquesta metafísica. Ara provaré de suggerir, per cloure aquesta intervenció, com es pot recórrer el camí en sentit invers, partint de la cosmovisió i aterrant en els ER³⁹.

37. Cf. J. G. FICHTE (2004), *Introduccions a la doctrina de la ciència*, Barcelona, Edicions 62, 173.

38. Vegeu la nota 12.

39. Reprenc aquí algunes idees exposades en el meu article «El trilema de les cosmovisions», col·laboració a la miscel·lània *Homenatge a Jaume Bofill i Bofill*, a cura d'Anna JOLONCH i J. M. ROMERO (2011), Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

Què és una *cosmovisió*? S'abusa sovint d'aquest terme, que tradueix la *Weltanschauung* dels alemanys. Per tal d'utilitzar-lo amb un mínim de rigor, jo el definiria, inspirant-me lliurement en Dilthey⁴⁰, dient que és una visió global de la realitat com a totalitat, en forma de representació més o menys intuïtiva, sense suport pròpiament científic, que és objecte d'assentiment profund, que orienta actituds i conductes individuals i col·lectives i que, convenientment argumentada, dóna lloc a una metafísica. S'han proposat diverses tipologies de cosmovisions. La que em sembla més útil per al cas, inspirada també en Dilthey i reformulada a la meua manera, és la que vaig proposar ja fa una trentena d'anys⁴¹, que redueix a tres les cosmovisions bàsiques: el *materialisme*, el *naturalisme* i l'*espiritualisme*, segons que s'interpreti la realitat amb una referència especial a la matèria, a la vida o a l'esperit, i que corresponen respectivament, des del punt de vista religiós, a l'*ateisme*, al *panteisme* i al *monoteisme*. Són tres possibilitats formals (teòriques) i reals (històriques) mútuament exclusives i extensivament exhaustives, que constitueixen, per tant, un trilema.

Cada una de les tres cosmovisions bàsiques té la seva força i les seves debilitats. Cada una ha nascut d'una intuïció fonamental i, en la mesura que, en estadis culturals avançats, passa a ser objecte d'autoreflexió, es reforça amb un argumentari propi i amb la percepció de les febleses de les altres dues. Cada una descobreix un tipus de raonabilitat que la fa argumentable, però no estrictament demostrable, amb una clara circularitat entre els seus continguts teòrics i les seves proves. Unes proves que no es formulen des de cap plataforma exterior neutra, sinó des del seu interior mateix, de manera que cada una ha de carregar amb el seu *onus probandi*. Retrobem, doncs, un tipus de raonabilitat de les cosmovisions anàleg al que hem anat trobant en els ER.

Ja he insinuat que cada cosmovisió, si és explícitament formulada, degudament conceptualitzada i correctament argumentada, dóna lloc a una metafísica (o a un tipus de metafísica). Una metafísica, doncs, pot ser considerada l'extracte conceptual quintaessenciat d'una cosmovisió. Però, al mateix temps, una metafísica és una hipòtesi teòrica des de la qual una religió resulta intel·lectualment plausible o no. Així, la metafísica que cristal·litza en el si d'una cosmovisió *espiritualista*, en el d'una de *naturalista* o en el d'una de *materialista*, respectivament, fa plausibles les religions monoteistes, o fa plausibles les religions còsmiques orientals panteístizants, o fa impossible tota religió. Una metafísica vertebrada, doncs, intel·lectualment una religió. Segurament, això s'esdevé perquè la metafísica va aparèixer dintre de l'espai intel·lectual obert per les grans religions, les quals van portar a pensar la realitat globalment. Per això també, en una mena de retroacció, la religió alimenta temàticament la metafísica. Si és així, la metafísica fa conceptualment de frontissa entre cosmovisió i religió. Per això es pot parlar tant d'implícacions metafísiques d'una

40. Cf. W. DILTHEY (1997), *Hermenèutica, filosofia, cosmovisió*, Barcelona, Edicions 62, Textos Filosòfics, 76.

41. En el treball esmentat a la nota 1.

religió i dels seus ER com d'implicacions cosmovisionals. I en tots els nivells (cosmovisió, metafísica, religió, ER), no parlem pas de *racionalitat* ni d'*irracionalitat*, sinó de *raonabilitat*.

Pere Lluís Font. Nascut a Pujalt (Pallars Sobirà) el 1934. Ha estat professor de filosofia a la UAB des de la seva fundació el 1968. Ha publicat treballs d'història de la filosofia moderna, d'història del pensament català, d'història del pensament cristià i de filosofia de la religió, i ha codirigit la col·lecció «Textos Filosòfics» d'Edicions 62. És membre emèrit de l'Institut d'Estudis Catalans i membre electe de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona. Ha rebut la Creu de Sant Jordi de la Generalitat de Catalunya i és doctor *honoris causa* per la Universitat de Lleida.

Pere Lluís Font. Born in Pujalt (Pallars Sobirà) in 1934. He has been Professor of Philosophy at the Autonomous University of Barcelona (UAB) since its inception in 1968. He has published works in the history of modern philosophy, the history of Catalan thinking, the history of Christian thinking, and philosophy of religion, and has directed the «Textos Filosòfics» (Philosophical Texts) series, published by Edicions 62. He is an emeritus member of the Institut d'Estudis Catalans, and an elected member of the Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona. He has been awarded the Creu de Sant Jordi distinction by the Catalan government and an *honoris causa* doctorate by the University of Lleida.
