

ENS CAL CREURE?

Gairebé sempre les grans paraules del nostre vocabulari (creure, amor, esperar, esperit, etc.) es troben, potser s'hi han trobat sempre, retòricament sobrecarregades pels usos i pels abusos amb què les fem i les transmetem. D'aquesta manera es converteixen en tòpics i llocs comuns que, en realitat, ja no ens diuen pràcticament res o, com a màxim, ens provoquen un indefinible sentiment de nostàlgia. Segurament que, des d'antic, el verb «creure» és un dels termes que més ha experimentat la degradació i l'envelliment que solen acompanyar el pas de l'ésser humà per aquest món. És molt freqüent que hom limiti el creure a l'àmbit de la religió i, en conseqüència, es doni per exclòs dels altres camps de l'existència humana. Aquesta reducció, però, no dona raó d'allò que realment s'esdevé en la vida quotidiana d'una immensa majoria d'homes i dones: el creure és una activitat que, conscientment o inconscientment, és concomitant a l'exercici quotidià de l'«ofici» d'home o de dona. La confusió a l'entorn dels termes «creure» i «fe» té el seu origen en l'enorme ventall de significacions que tenen, són polisèmics, i, com passa amb els altres termes relacionats amb les facetes del pensament i de les activitats humanes, es troben afectats per l'ambigüitat. Tanmateix no hi ha dubte que, en els universos religiosos, sobretot els del tronc abrahàmic, el camp del creure posseeix una excepcional importància, però això no significa pas que, en moltes altres facetes del viure i del conviure humans, el creure no hi tingui un acusat i, sovint fins i tot, subterrani protagonisme.

Què entenem per creure? D'una manera molt genèrica, aquest terme designa el conjunt de conviccions individuals i col·lectives que, encara que no es desprenguin de la verificació, de l'experimentació i del control característic del saber, troben la seva raó de ser en el fet que poden donar sentit i coherència a l'experiència subjectiva dels qui les mantenen. Tot allò que pertany a l'esfera del món donat per garantit pertany d'una manera o altra al domini del creure. En tots els casos, però, tant si es parteix de l'experiència espontània com de la convicció teoritzada, el creure escapa de la demostració, de la verificació experimental.

Reflexionar sobre qualsevol qüestió exigeix molt en primer terme escatir amb una certa precisió qui és el subjecte a l'entorn del qual gira la reflexió; quines són les seves característiques més significatives, en l'actualitat; en quin context es troba situat; quins són els trets més rellevants que, per acció o per reacció, ajuden a configurar-ne la memòria col·lectiva, etcètera. En aquest cas, es prou evident que el subjecte del creure és el mateix ésser humà, el qual es caracteritza, d'una banda, pel fet de ser finit i contingent i, per l'altra, com a conseqüència necessària, per disposar tan sols d'una certa quantitat d'espai i de temps. No cal insistir gaire en això perquè es tracta d'una de les experiències més fonamentals i primàries que tenim els humans en venir en aquest món. Atès que l'ésser humà és fràgil i finit, molt fàcilment pot constatar-se que, des del naixement fins a la mort, en el dia a dia de la seva existència, hi ha buits, aspectes inexplorats i, sovint, fins i tot inexplorables, interrogants i enigmes les respostes dels quals sempre són –i seran– causa d'intranquil·litat i d'insatisfacció, desigs i suposicions que, amb formes i fórmules molt diverses, intenten omplir els forats i les absències que són coextensius a les diverses encarnacions històriques de la condició humana. Ulrich, el

protagonista de la cèlebre novel·la de Robert Musil *L'home sense atributs*, és un *Lochmensch* (un «home-forat»), representant típic de l'home modern que, amb comparació amb el d'altres temps viu en una «societat d'alt risc» (Ulrich Beck), enquadrat en uns sistemes socials que, molt sovint, no li mereixen cap mena de confiança per orientar-se en el laberint –sovint, el caos– de la vida moderna.

L'operació d'emplenar els buits existencials i físics de la vida humana se sol portar a terme mitjançant les representacions de tota mena que inexorablement acompanyen els trajectes biogràfics d'homes i dones. Una representació és un artefacte material o espiritual que té la funció, per paradoxal que això pugui semblar, de fer present tot allò que l'home considera com a absències i mancances essencials per al seu viure i conviure quotidians. És a partir d'aquesta constatació, presentada en termes religiosos o laics, que l'ésser humà és posat a prova d'una manera que, amb molt freqüència, provoca conseqüències desastroses no tan sols per a ell, sinó també per al seu entorn. En efecte, tant en el passat com en el present, les representacions com a artefactes materials o intel·lectuals poden esdevenir ídols i donar peu, repeteixo tant des d'una òptica religiosa com laica, a comportaments idolàtrics. Per això mateix, sobretot en la tradició occidental a partir de Sant Agustí, tot desig, sigui del tenor que sigui, posa en relleu tant la possible ambigüitat del mateix desitjar de l'home com la qualitat de la seva fe-esperança concreta.

És prou evident que les representacions haurien de ser concrecions provisionals dels desigs dels humans, tot tenint en compte que tot desig és una forma expressiva material o immaterial dels buits que experimenta l'ésser humà en el seu aquí i ara concret. L'enorme perill que incessantment assetja les representacions consisteix en llur identificació amb aquella presència, de la qual tan sols són uns simples

representants o lloctinents. Aleshores, l'esmentada identificació implica que la representació es converteix en un «ídol», és a dir, en un artefacte material o intel·lectual que essent fonamentalment finit i contingent manté unes exigències d'absolutesa. Això és el que Paul Tillich denomina *das Dämonische* (*el demoníac*): un ésser personal o impersonal, material o abstracte, que tot i trobar-se sotmès ineludiblement a les diverses condicionalitats que són inherents a la finitud pretén de ser reconegut com a incondicional, és a dir, com a objecte d'un acte de fe (en termes religiosos o no). Molt sovint, tant des d'una perspectiva religiosa com secular, l'objecte de fe es desplaça des del transcendent fins a l'autoritat que s'imposa la missió de representarlo. Es tracta d'aquella operació tan minuciosament estudiada pels antropòlegs, que consisteix en la plena i perillosa identificació dels simbolitzants amb el simbolitzat. Tota representació és una suposició, una forma de creença que, com tot allò que és humà, es troba de ple en l'àmbit de l'ambigüitat, la qual és la forma de presència de l'ésser humà en el món, en el seu món quotidià.

Segons Émile Benveniste, el verb llatí *credo*, del sànscrit *kred-dh/srad-dhā*, malgrat les foscors etimològiques que l'acompanyen i que no semblen pas solubles, vol dir «donar el cor, la força vital, tot esperant-ne una recompensa» i designa «un acte de confiança que implica restitució», és a dir, l'acte «de confiar una cosa amb la certesa de recuperar-la». Religiosament, és el *creure*; econòmicament, el *donar crèdit*.

En tots els àmbits de l'existència humana, des de la religió fins a la política, des de la pedagogia fins a la constitució de diversos models familiars, des del dret fins al civisme, el creure és una necessitat antropològica insuperable. El creure, sigui quin sigui l'àmbit de referència, gira a l'entorn d'allò que no és demostrable lògicament, que

no es pot calcular o avaluar científicament. Es tracta d'una veritat irresistible que ens cau de sobte al damunt, a la qual ens hem d'adherir i sotmetre'ns fatalment perquè acceptem sense proves que allò que creiem o en qui creiem ens és quelcom de vital, absolut i incondicional. Cal advertir, però, que el creure, sempre i arreu i sigui quin sigui l'àmbit al qual ens referim, es basa en la confiança, la qual cosa posa en relleu que, tant en l'àmbit religiós com en el secular, el pas de la creença a la increença sol donar-se quan, pels motius que sigui, irromp la desconfiança com a actitud generalitzada o, allò que ve a ser el mateix, quan el «món donat per garantit» (*the world taken for granted*) fins aleshores, d'acord amb la coneguda expressió d'Alfred Schütz, comença a trontollar i, finalment, esdevé increïble o, almenys, extremadament dubtós. Sovint s'afirma que el pas de l'ésser humà de tal creença a la increença s'esdevé mitjançant un exercici lògic de racionalització (tal com assenyala la coneguda posició de Max Weber). O expressat amb uns altres termes: l'esmentat trajecte, amb la col·laboració de les llums de la raó, es diu, s'assimila amb el també suposat pas del *mythos* al *lógos*. Creiem que gairebé sempre, el bandejament d'una determinada creença s'inicia i es manté ferm en l'àmbit dels sentiments, de la confiança i de l'empatia. És en un segon moviment que hom acostuma a cercar una racionalització del pas de la creença a la increença per conferir-li una certa coherència lògica. Aleshores, molt sovint, l'individu afirma amb rotunditat que, definitivament, ha superat una etapa de foscors, d'acriticisme i de supersticions i que ha assolit un estadi, un mode de vida que es troba a les antípodes de la seva anterior etapa de credulitat i de minoria d'edat. És ací, creiem, on s'amaga una inconseqüència antropològica molt notable. En efecte, és cert que l'ésser humà de tots els temps ha mantingut amb formes i fórmules molt diverses processos de

desmitització, de posar en qüestió les herències del passat, de rebutjar el «món donat per garantit». Però cal tenir ben present que els processos de desmitització o, si hom ho prefereix: processos de racionalització, mai no poden acabar en ells mateixos, sinó que sempre provoquen processos de remitització articulats sovint mitjançant unes altres narratives, les quals, en realitat, són els equivalents funcionals de l'antiga creença considerada com a obsoleta, inadequada o perversa. I això és així perquè estructuralment, no simplement històricoculturalment, l'ésser humà continua –i continuarà sempre– vivint i morint en el seu «estat natural», que és la contingència i, doncs, per a bé i per a mal, en l'atmosfera del creure en això o en allò.

A causa de la pluralització de l'actual entorn social, la modernitat ha soscavat la majoria de les certeses que es donaven per adquirides en el món premodern. Tanmateix això no significa pas que l'individu modern (o suposadament modern) hagi adoptat una posició que es voldria plenament «cientifista» més que no pas científica o agnòstica –i ací seria interessant d'escatir fins a quin punt és possible o no l'agnosticisme–, sinó que a continuació s'aferra a unes altres creences perquè els buits que són inherents a la condició humana es mantenen sempre dempeus i, a més, amb una forta exigència de ser omplerts amb nous objectes de fe. No és infreqüent –en els anys setanta i vuitanta del segle passat, això va ser una situació que es donà d'una manera bastant general– que, sobretot a causa del desencís, l'avorriment o el cansament, l'objecte de fe religiosa, política, sindical, etcètera, que s'havia rebut del passat, perdi el reconeixement i l'adhesió de què gaudien en un altre temps i sigui substituït per unes referències solipsistes i sense finestres obertes a l'alteritat que, molt sovint, s'identifiquen amb la cura narcisista del propi jo. Aleshores el propi jo (el subjecte humà), mitjançant unes operacions amb uns innegables trets

gnòstics, es converteix en l'objecte del creure tot anul·lant la seva dinàmica pròpia que consisteix en la sortida del jo cap a l'altre, en la desposseïció.

En aquest context cal que ens referim a un tema que, malgrat que ha esdevingut un tòpic, continua i continuarà mantenint una insuperable actualitat. Em refereixo a la distinció entre «creure» i «saber». Sovint fem aquests dos termes gairebé com a sinònims, però és prou evident que posseeixen camps semàntics molt diferents i, en algunes ocasions, fins i tot oposats. Teòricament, resulta bastant fàcil i senzill de fer-ne la distinció. «Saber» és tot allò que coneixem per via inductiva o deductiva, tot allò que preferentment es mou dins l'àmbit de la univocitat i que és «demostrable» empíricament. «Creure», en canvi, al·ludeix als espais buits i existencialment interrogatius que són inherents a la nostra finitud, als forats que som incapaços d'omplir mitjançant raons demostratives, sobretot, encara que no exclusivament, els referits a la situació de contingència característica de l'ésser humà. A la pràctica, però, tot plegat és molt més complex i, per damunt de tot, molt més indiscernible i confús. En efecte, tots els nostres aprenentatges –i l'ésser humà és (hauria de ser) un aprenent durant tota la vida– es basen en la confiança, que és una forma de fe indispensable en tots els àmbits de l'existència humana.

D'altra banda, les nostres creences tenen (o pretenen tenir) una coherència interna, una «lògica» característica, almenys per al creient, que no es pot reduir a un «simple salt en el buit». Per això, en el concret de la nostra vida quotidiana, en les diverses facetes que configuren la vida d'una persona concreta, creure i saber no són dues realitats simplement juxtaposades, col·locades l'una a continuació de l'altra, sinó que es troben i actuen «coimplicadament», en referència constant i inevitable l'una de l'altra. En tot saber humà hi ha una forma o altra de

creença, d'exercici basat en la confiança, en les «raons del cor» (Pascal), i en tota creença, s'hi pot detectar una forma o altra d'«actuació lògica» amb continguts intel·lectuals, amb proposicions i amb pretensions d'una total justesa racional. En resum: en l'ésser humà, per a bé i per a mal, els efectes i els afectes són dimensions que sempre es troben íntimament, indiscerniblement, vinculades en la geografia humana dels individus concrets.

Amb molta freqüència, els temps moderns han estat considerats com una època en la qual s'ha donat –i es dóna– una fractura generalitzada de les creences tradicionals, com una època d'incredulitat i d'afirmació indiscriminada d'una immanència que era completament aliena a qualsevol forma de transcendència, com uns temps que tenien com a horitzó omnipresent el positivisme de les dades i llur verificació experimental. Aquest pretès positivisme, obtús i dogmàtic, tant present, per exemple, en els actuals mitjans de comunicació de masses, no respon a la realitat dels fets i, molt menys encara, a la realitat dels mateixos mitjans de comunicació, els quals es fonamenten en la fe-confiança que desvetllen, gairebé sempre narrativament més que no pas explicativament, en els addictes (audiència) que, amb molta freqüència, poden ser qualificats de «fidels creients». El nostre temps, malgrat totes les aparences en un sentit contrari, és un temps summament crèdul o, si es vol expressar d'una altra manera, és un temps amb unes greus mancances d'esperit crític en el sentit, per exemple, com els grecs entenien la crítica. Per a ells la crítica era «l'art de trobar criteris» (*kritikè tekhnè*) per tal de cercar orientació al bell mig dels atzarosos i imprevisibles camins de l'existència humana. Caldria no perdre de vista que la «cultura d'oïdes» tan típica del nostre temps es recolza necessàriament en la credulitat sense límits d'uns grans contingents

humans fàcilment manipulables i impressionables per les diverses i fantàsiques narratives televisives i electròniques.

És ben visible que la credulitat de l'home dels nostres dies posseeix alguns trets exteriors, maquillats de les maneres més diverses, que la diferència de la del passat proper o llunyà. En termes generals, en el segle XIX, per exemple, la història de la salvació en un sentit cristià va perdre el seu contingut, però la tradicional creença en la guarició radical del conjunt de la humanitat es mantingué mitjançant formes soteriològiques que es creien secularitzades, però que, en realitat, no eren sinó noves expressions «salvatges» del sagrat. Les múltiples variants de la idea del progrés, el «catecisme laic del segle XIX» (Michel Maffesoli), van esdevenir els substituïts funcionals de l'escatologia cristiana en presentar-se com a formes d'alliberament o de salvació integral de l'ésser humà més enllà de les dades objectives sobre la situació dels individus i de les col·lectivitats concretes d'aleshores. El progrés, el mateix es podria dir de la idea de revolució o d'història o d'emancipació, ja no era concebut com la lògica resultant que es despenia de l'aplicació d'uns determinats mitjans a uns determinats objectes, sinó com una «ruptura de nivell» (Mircea Eliade) de caràcter utòpic, com l'assoliment d'una situació de l'ésser humà que ja no es trobava dins l'àmbit de l'experimentable (*experimentum*), és a dir, d'allò que processalment es podia deduir a partir d'unes determinades premisses, sinó que pertanyia completament al camp del creïble, d'allò que positivament no era possible de controlar des de la situació present. En aquests últims anys, malgrat l'aguda crisi de confiança que experimenten els sistemes socials vigents (religiosos, polítics, familiars, sindicals, etc.), l'augment de la credulitat ha atès unes cotes inimaginables fa unes poques dècades. Les dues bases més significatives i més apreciades per a la configuració de les diverses

formes de credulitat del segle XIX –les articulacions «mítiques» de la raó i de la història que aleshores se'n van fer–, per raons que ara seria molt llarg d'exposar amb una certa coherència, experimenten en l'actualitat una profunda crisi de plausibilitat i un rebuig en amplis sectors de la nostra societat. Podríem dir que es dona –s'està donant– un decisiu canvi climàtic en les velles cultures d'Occident: estem passant d'una atmosfera amb poderosos tics il·lustrats a una altra amb acusats components de caràcter romàntic. En aquest nou clima, l'emocionalitat –aquest factor tan difícil de precisar, però tanmateix tan present en la societat tecnològica dels nostres dies– desenvolupa una funció d'una cabdal importància en l'articulació d'allò que actualment és creïble, potser com a compensació de les fredors i de l'anonimat institucionals. És un fet prou manifest que les crisis globals dels individus i de les societats sempre són provocades i impliquen una «revolució del creïble» fins aleshores, ni que sigui tan sols formalment, vigent. Això, però, no suposa la derogació de l'estructura creient dels individus, sinó tan sols uns canvis, potser molt profunds i radicals, de les articulacions històricoculturals del creïble en vigor fins aleshores.

Aquests canvis històricoculturals, per més profunds i generalitzats que puguin ser, no modifiquen l'estructura profunda de l'ésser humà i la seva exposició constant i insuperable a aquells interrogants existencials que li planteja la contingència, els quals mai no podran ser resolts amb els mitjans tècnics i tecnològics de cada moment històric. L'ésser humà, tant en una situació amb una fesomia de signe il·lustrat com enmig d'un món amb trets més o menys romàntics, és algú que, a nivell individual i col·lectiu, a causa de la seva finitud congènita, es veu constret a creure; que, per construir el seu present del present, ha de fer intervenir l'absent passat i futur en un exercici inacabat i inacabable de rememoració i d'anticipació; aquestes, però,

per a bé o per a mal, sempre són formes de «creença» expressa o maquillada.

Segons el meu parer, l'interrogant plantejat com a títol d'aquesta exposició (*Ens cal creure?*) ha de respondre's sense vacil·lació amb un *sí* rotund. L'ésser humà de tots els temps i de totes les condicions, justament perquè la contingència és el seu «estat natural» i perquè creu que, d'una manera o altra, podrà ser superada, és un creient nat tant quan, amb formes i fórmules racionalistes o fideistes, es mou en una atmosfera en la qual predomina l'abstracció i la recerca de resultats unívocs i positivament establerts (o bé mentalitat il·lustrada o postil·lustrada, o bé «pensament amb regulació ortodoxa») (Jean-Pierre Deconchy) com quan viu i mor en un clima en el qual la imatge, l'emocionalitat, la suggestió o els processos narratius (mentalitat romàntica) tenen la primacia. No hi ha dubte que la modernitat ha deconstruït els sistemes tradicionals del creure, però això no significa pas que hagi anorreat el mateix creure dels humans. En la modernitat, el creure se sol manifestar d'una manera individualitzada, dispersa, subjectiva i independent del control de les institucions religioses o polítiques del creure. Ja fa alguns anys, Jean Séguy assenyalava que les religions històriques havien servit de referent a les religions seculars, les quals les substitueixen tot interpretant simbòlicament llurs continguts. Al seu torn les religions seculars esdevenen referents de les religions històriques, les quals es recomponen diferentment, però alineant-se en el mateix règim simbòlic de les religions seculars i «convertint en un eufemisme» llur referència a intervencions sobrenaturals.

Allò que realment és el nus de la problemàtica és conèixer en qui o en què creiem, és a dir, com articulem històricament i èticament l'estructura creient que és inherent a la condició humana. Per exemple,

com a premissa bàsica de la seva incondicional adhesió al Crist, Sant Pau afirma amb rotunditat: «Sé prou en qui he cregut!» (2 Timoteu 1, 12). Això té com a corol·lari que la confiança constitueix la roca ferma sobre la qual s'aferma l'ampli ventall de totes les formes de creença de l'ésser humà. El creure, com el percebre, són formes de certesa subjectiva (Kant). Creiem (no tan sols opinem) quan tenim una plena convicció subjectiva, la qual cosa suposa que confiem en la nostra creença –i ens hi comprometem actuant– sense suposar que els altres també hagin de compartir-la. En el fons, nosaltres no ens podríem comportar d'una altra manera, però els altres sí, és a dir, podrien negar allò en què nosaltres creiem i, per contra, nosaltres podríem no creure en allò que ells creuen. No cal insistir gaire en el fet, ja per ell mateix prou evident, que, en tots els temps i circumstàncies, el creure ha donat lloc al millor i al pitjor, a l'alliberament i a la salvació o, per contra, a la perversió i a l'esclavatge més abominables i deshumanitzadors. Això ha estat –i encara és– especialment constatable i amb unes conseqüències especialment negatives en l'àmbit de la religió justament perquè la religió ateny l'estrat més profund i decisiu de la humanitat de l'ésser humà.

Amb anterioritat he assenyalat que un dels trets característics de l'hora present era la mancança d'autèntic esperit crític, és a dir, d'incapacitat per a trobar criteris que permetin ponderar les situacions i els esdeveniments per a poder, després, decidir-se responsablement per això o per allò. Tradicionalment, en l'àmbit de la religió, l'actitud crítica del subjecte humà en vistes a establir en qui o en què cal creure com a conseqüència del fet que aquest qui o aquest què són enterament dignes de la nostra fe-confiança, s'ha anomenat «discerniment d'esperit». Aquesta operació és fonamental perquè fa possible l'acte de fe malgrat els dubtes, la perplexitat i la sempre desafiadora presència

del mal. És prou evident que, en la tradició occidental (i, per tant, en la seva religió, el cristianisme), l'Absolut posseeix un rostre humà, i se'l representa amb formes personals, dialogals i responsables. A partir d'aquestes relacions, el Déu personal manté amb l'ésser humà unes relacions personals completament asimètriques entre la seva saviesa i la ignorància de l'ésser humà, entre els explícits i els implícits, entre el saber i la fe (*deus revelatus – deus absconditus*).

Des d'una perspectiva cristiana, que és la meua, allò que resulta més problemàtic en relació amb la temàtica ací plantejada no és la persistència dels diversos nivells de l'estructura creient de l'ésser humà, sinó la mancança d'autèntics mestres espirituals, que són els qui amb el seu testimoniatge, amb la seva vida quotidiana com a única prova, donen raó de l'esperança que hi ha en ells. Concretament en el cristianisme, a causa de les seves arrels jueves, el creure dels creients no s'hauria de limitar a ser un conjunt de proposicions gramaticalment i ortodoxament correctes, sinó que la prova de foc, l'argument decisiu més enllà de les paraules i de les declaracions de bona voluntat, és la comprovació ètica, no pas la simple justesa moral. Em sembla que es pot afirmar: Dignes-me en qui o en què creus i et diré qui ets.