



Filosofia i religions en la societat global

Col·lecció «Sapientia», núm. 191

FILOSOFIA I RELIGIONS EN LA SOCIETAT GLOBAL

Maria Medina-Vicent

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA I SOCIOLOGIA
GRAU EN HUMANITATS: ESTUDIS INTERCULTURALS

■ Codi de l'assignatura: HU1542 - Filosofia de la religió en la societat global

Edita: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions
Campus del Riu Sec. Edifici Rectorat i Serveis Centrals. 12071 Castelló de la Plana
<http://www.tenda.uji.es> e-mail: publicacions@uji.es

Col·lecció Sapientia 191
www.sapientia.uji.es

ISBN: 978-84-19647-50-4
DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Sapientia191>

Publicacions de la Universitat Jaume I és una editorial membre de l'UNE, cosa que en garanteix la difusió i comercialització de les obres en els àmbits nacional i internacional. www.une.es.



Reconeixement-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

El present treball s'ha desenvolupat dins el marc del Grup d'innovació educativa Equip docent d'Ètica i Filosofia (EDEF) de la Universitat Jaume I.

Aquest llibre, de contingut científic, ha estat avaluat per persones expertes externes a la Universitat Jaume I, mitjançant el mètode denominat revisió per iguals, doble cec.

*Als meus pares, José i Maria Rosa,
per demostrar-me que la fe i la raó
poden conviure sota el mateix sostre*

ÍNDEX

Introducció	9
1. Aproximació filosòfica a l'estudi de les religions en un marc global	15
1.1. Unitat didàctica 1. La Filosofia de la Religió	17
Presentació i objectius	17
Contingut teòric	18
Activitats	29
Bibliografia bàsica	31
1.2. Unitat didàctica 2. La secularització del món	33
Presentació i objectius	33
Contingut teòric	34
Activitats	48
Bibliografia bàsica	49
1.3. Unitat didàctica 3. Crítiques filosòfiques a la religió	51
Presentació i objectius	51
Contingut teòric	52
Activitats	64
Bibliografia bàsica	64
1.4. Unitat didàctica 4. El fonamentalisme com a reacció a la modernitat ..	67
Presentació i objectius	67
Contingut teòric	68
Activitats	76
Bibliografia bàsica	78
1.5. Unitat didàctica 5. Diàleg entre feminismes i religions	79
Presentació i objectius	79
Contingut teòric	80
Activitats	89
Bibliografia bàsica	90
1.6. Unitat didàctica 6. La religió en el món global	91
Presentació i objectius	91
Contingut teòric	92
Activitats	102
Bibliografia bàsica	103
Annex	105
Bibliografia	109

Introducció

En les següents pàgines es presenta una proposta d'aproximació filosòfica a l'estudi de les religions en un marc global que pot aplicar-se a assignatures de diferent caire relacionades amb l'estudi de les religions. Cal assenyalar també des de l'inici que el present treball naix de la meua experiència docent en l'assignatura HU1542 – Filosofia de la Religió en la Societat Global, dins del Grau en Humanitats: Estudis Interculturals de la Universitat Jaume I. Cal també destacar que el meu treball docent s'ha desenvolupat en el marc del Grup d'innovació educativa Equip docent d'Ètica i Filosofia (EDEF) de la Universitat Jaume I. L'objectiu general del text és formar en una visió contemporània de la funció de les religions en el complex mapa actual de societats modernes en interacció cultural constant. Els objectius específics que se'n deriven es disposen a continuació:

1. Establir una definició del concepte de Filosofia de la Religió i identificar els seus principals trets.
2. Conèixer les principals postures filosòfiques crítiques amb la religió i els raonaments filosòfics subjacents a les seues propostes.
3. Conèixer els trets principals de les societats secularitzades.
4. Identificar els condicionants socials actuals que donen lloc al naixement dels fonamentalismes religiosos.
5. Comprendre els trets principals de la intersecció que es produeix entre els diferents feminismes i les religions.
6. Identificar les principals problemàtiques religioses que es produeixen en una societat intercultural i global.

Es parteix d'un tema introductori sobre el concepte mateix de religió i de les ferramentes filosòfiques per al seu estudi. Seguidament, s'hi estudia el nexa o separació de la religió amb el mite i la raó, i es veu la transcendència que el dit nexa pot tenir a l'hora de desenvolupar la naturalesa social de les religions. Així mateix, s'aprofundeix en la relació entre la complexitat del fet religiós i alguns dels pensadors filosòfics més significatius, tant de la modernitat i la Il·lustració com d'algunes de les propostes crítiques amb la religió del segle XXI. Quant a la relació de les religions amb la globalització, s'hi analitza el vincle que les diferents religions majoritàries tendeixen amb les civilitzacions i, per tant, es veu el diferent compromís que adquireixen en el marc de les problemàtiques globals actuals. Per finalitzar, s'analitza el possible diàleg entre religions com a punt important del panorama intercultural actual.

En relació amb allò anterior, resulta imprescindible advertir que no tenim entre les mans un manual de Filosofia de la Religió a l'ús, sinó que tracta d'oferir una mirada interdisciplinària i àmplia dels conceptes i les ferramentes que ens poden ajudar a pensar el paper de les religions en les societats occidentals actuals (Medina-Vicent 2022a). Així, el text enllaça tant amb les ciències de les religions com amb la reflexió filosòfica mantenint, per tant, un diàleg permanent amb disciplines com ara l'antropologia, l'ètica, la història, la sociologia, la filosofia feminista o la filosofia política. El present manual, pel seu caire interdisciplinari, pot servir de marc d'estudi per a assignatures presents en diferents tipus de graus dins del camp humanístic, des de la filosofia a l'antropologia, passant per la història. Pretén dotar d'una formació pluridisciplinària, polivalent i versàtil, capaç de proporcionar coneixements i habilitats relacionades amb els mètodes i tècniques de treball propis de les ciències humanes. A més, el present text tracta d'adoptar un caràcter majoritàriament divulgatiu, perquè qualsevol persona interessada pugui dialogar amb ell.

L'assignatura parteix d'una definició de la Filosofia de la Religió per a endinsar-se en la reflexió racional sobre les diferents religions. A través de conceptes com allò sagrat i allò profà es pot establir el primer contacte amb les interrelacions que es produeixen entre religió i societat en la nostra quotidianitat. Ací resulta vital conèixer quines són les principals crítiques que s'han efectuat des del camp de la filosofia a les diferents religions, és a dir, cal endinsar-se en les crítiques filosòfiques d'autors com David Hume, Karl Marx, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche i Helene von Druskowitz. Una vegada tractades les qüestions esmentades, i per a aplicar la mirada crítica als trets del món actual, caldrà conèixer quina és la situació de les principals religions en l'actualitat, ja que açò no es pot entendre sense tenir en compte que ens trobem dins d'una societat àmpliament secularitzada. Aquest tret contemporani és, en gran part, una de les causes del naixement dels fonamentalismes religiosos, problemàtica que vertebrava les societats occidentals contemporànies, i sobre el que devem aturar-nos a reflexionar-hi. Una altra de les problemàtiques la trobem en la perpetuació de la desigualtat de gènere, i a més també resulta important saber que des del camp de la religió existeixen corrents i propostes que treballen per a trobar aliances entre la igualtat de gènere i la religió. Totes aquestes qüestions i altres problemàtiques actuals seran tractades amb l'objectiu d'establir reflexions sobre els reptes de futur en els que ens trobem com a ciutadans i ciutadanes d'un món global i complex.

Al mateix temps, el text pretén oferir referències bibliogràfiques en el si de l'estudi de les religions des d'una perspectiva humanística, així com proposar activitats i recursos audiovisuals per a la comprensió dels seus principals conceptes i temàtiques. Per aquesta raó, al final de cada unitat didàctica es proposa una bibliografia bàsica sobre la qual es construeixen els diferents temes (amb lectures recomanades). Cal assenyalar que la bibliografia sobre la qual es basen les unitats didàctiques és més àmplia i que en la part final es poden consultar les referències bibliogràfiques citades en el desenvolupament del contingut teòric.

El temari queda configurat de la següent manera:

UNITAT DIDÀCTICA 1. La Filosofia de la Religió: el primer tema explora l'origen de la Filosofia de la Religió com a disciplina, així com els seus trets principals. S'aborda també l'aproximació fenomenològica a l'estudi de les religions.

Introducció

1. Els inicis de la Filosofia de la Religió

- 1.1. El descobriment d'altres religions
- 1.2. Les ciències de les religions
- 1.3. Què és la Filosofia de la Religió?

2. La Fenomenologia de la Religió

- 2.1. Introducció a la Fenomenologia
- 2.2. Aplicació fenomenològica a l'estudi de les religions
- 2.3. Breu desenvolupament històric de la Fenomenologia de la Religió
- 2.4. Objecte i contingut
- 2.5. La relació amb allò sagrat

Conclusió

Bibliografia bàsica

UNITAT DIDÀCTICA 2. La secularització del món: en la segona unitat s'aborda el procés de secularització del món a partir de la Il·lustració, i s'aprofundeix en la concepció de religió moral kantiana.

Introducció

1. Kant i la raó com a religió moral

- 1.1. Breu aproximació a la filosofia kantiana
- 1.2. L'ésser humà: entre el bé i el mal
- 1.3. Retornar a la disposició al bé: la religió moral
- 1.4. L'Església universal i les esglésies particulars
- 1.5. El perill del fals culte
- 1.6. Una comunitat pública moral

2. La secularització del món actual

- 2.1. Cap a un món postsecular
- 2.2. La secularització com a procés d'aprenentatge
- 2.3. L'ateisme

Conclusió

Bibliografia bàsica

UNITAT DIDÀCTICA 3. Crítiques filosòfiques a la religió: el tercer tema se centra en l'estudi de diverses propostes filosòfiques de crítica a la religió.

Introducció

1. David Hume i la religió en el marc de la filosofia empirista
2. Ludwig Feuerbach i la reducció antropològica de la religió
3. Karl Marx i la religió com a alienació
4. Sigmund Freud i la crítica a la religió
5. Friedrich Nietzsche i la mort de Déu
6. Helene von Druskowitz i el pessimisme ateu

Conclusió

Bibliografia bàsica

UNITAT DIDÀCTICA 4. El fonamentalisme com a reacció a la modernitat: el tema quatre s'aproxima al concepte «fonamentalisme» en una accepció àmplia, rastrejant els seus trets històrics i les implicacions ètiques i filosòfiques que té en l'actualitat.

Introducció

1. Els orígens del fonamentalisme cristià als Estats Units
 - 1.1. El «Judici del simi»
 - 1.2. Fonamentalisme nord-americà i influència política
2. Què és el fonamentalisme?
 - 2.1. El fonamentalisme com una actitud d'intolerància
 - 2.2. La modernitat: el gran enemic
3. Contradiccions del fonamentalisme

Conclusió

Bibliografia bàsica

UNITAT DIDÀCTICA 5. Diàleg entre feminismes i religions: el cinqué tema presenta conceptes com els de «teologia feminista» i «teologia de l'alliberament». Es realitza una crítica feminista a les religions, i es presenta el cas dels feminismes islàmics.

Introducció

1. La teologia feminista
2. El debat sobre els feminismes islàmics
 - 2.1. Discrepàncies en la relació amb els termes «Feminisme» i «Occident»
 - 2.2. Un treball de descolonització i despatriarcalització

Conclusió

Bibliografia bàsica

UNITAT DIDÀCTICA 6. La religió en el món global: l'últim tema tracta de fer dialogar la mirada filosòfica amb la sociològica, identificant i repensant els principals problemes interreligiosos en el si d'un món globalitzat.

Introducció

1. Globalització i religions

1.1. Problemàtiques i potencials

2. La convivència religiosa en un món global

2.1. Projecte d'una ètica mundial

2.2. Diàleg interreligiós

2.3. Ètica mínima i ètica màxima

Conclusió

Bibliografia bàsica

Finalment, el present text vol servir d'agraïment a l'alumnat de Filosofia de la Religió en la Societat Global, amb qui he compartit les aules. A qui ha participat dels debats i m'ha fet reflexionar sobre conceptes i problemàtiques que s'escapaven de les meues mans. A qui m'ha fet dubtar i obrir-me al diàleg. Per a qui ha prosseguit en les seues investigacions els temes que hem encetat a classe. Gràcies.

Aproximació filosòfica
a l'estudi de les religions
en un marc global

Unitat didàctica 1.

La Filosofia de la Religió*

PRESENTACIÓ I OBJECTIUS

El primer tema explora l'origen de la Filosofia de la Religió com a disciplina, així com els seus trets principals. S'aborda també l'aproximació fenomenològica a l'estudi de les religions. L'objectiu principal és introduir l'alumnat en aquesta disciplina, emmarcant-la en el seu context històric i definint els seus principals trets. Per a aconseguir aquest objectiu s'han d'introduir conceptes com la teologia revelada i la teologia natural, entre d'altres. Un objectiu de caire secundari és establir una reflexió sobre l'essència de les religions i el fet religiós en si mateix, qüestió que s'aconsegueix a partir de la introducció a la Fenomenologia de la Religió, i als conceptes d'allò sagrat i allò profà.

A continuació, es pot consultar l'índex:

TEMA 1. La Filosofia de la Religió

Introducció

1. Els inicis de la Filosofia de la Religió

- 1.1. El descobriment d'altres religions
- 1.2. Les ciències de les religions
- 1.3. Què és la Filosofia de la Religió?

2. La Fenomenologia de la Religió

- 2.1. Introducció a la Fenomenologia
- 2.2. Aplicació fenomenològica a l'estudi de les religions
- 2.3. Breu desenvolupament històric de la Fenomenologia de la Religió
- 2.4. Objecte i contingut
- 2.5. La relació amb allò sagrat

Conclusió

* Dins de cada unitat didàctica es podrà consultar la presentació i l'objectiu principal de cada tema, el contingut teòric sobre el qual es basa cadascun, les activitats pedagògiques a partir de les quals es transmet la dita teoria, i la bibliografia bàsica recomanada.

CONTINGUT TEÒRIC

Introducció

La relació que uneix la Filosofia de la Religió ha estat històricament ambivalent i es caracteritza per contenir una tensió intrínseca, però també per la seua potencial complementarietat. Per a molts autors/es, ambdues disciplines habiten sota el mateix sostre i duen a terme tasques similars (Sádaba 1989). Ambdues reflexionen sobre la vida i la mort, sobre el dolor i la felicitat, sobre l'esperança i l'acció de l'ésser humà al món, en resum, sobre la vida humana. Per tant, el seu camp d'acció és el mateix. A pesar de que empren diferents llenguatges, representacions i símbols, tant la filosofia com la religió pretenen traçar el mateix camí, açò és, parlar sobre Déu, l'ànima, el destí, etc. Mentre la religió prefereix l'ús de símbols poètics i personatges mítics, la filosofia prefereix el llenguatge de l'abstracció.

Una de les diferències fonamentals entre ambdues la trobem en el distint ritme d'aproximació al tema de Déu, mentre que el de la filosofia serà laboriós, interrogatiu, titubejant; el de la religió serà més directe, espontani i ferm. És a dir, la filosofia pot decidir retardar l'aparició del tema sobre Déu entre les seues preocupacions, però la religió no, ja que en la religió tot està subordinat a la reflexió sobre Déu (Fraijó 2010, 14), a la qual es pot accedir més enllà de la raó, per mitjà de la imaginació, els sentiments, els afectes; mentre que en la filosofia, prima l'ús de la raó que marca les etapes i possibilitats d'accés al coneixement de Déu (Torres 1992).

No obstant, més enllà de les diferències que podem detectar entre filosofia i religió de forma quasi intuïtiva, veiem que ambdues han caminat històricament de la mà, havent ocupat en alguns moments la primera la posició superior i en altres moments l'altra. Per exemple, podem veure el cas de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, qui a través del seu idealisme va fer que la filosofia s'erigira en instància suprema. Per a Hegel, hi existia un saber superior, el de la filosofia, amb vocació d'absorbir tots els estadis previs, entre els quals es trobava la religió. Segons Hegel, el fet que el pensament religiós es nodrisca de metàfores i representacions simbòliques, estiga lligat al món dels sentits i la imaginació, i expresse els seus continguts en el llenguatge dels mortals, permet que siga accessible a tothom. Mentre que la filosofia és una qüestió de minories i sorgeix d'un esforç intel·lectual que no tothom pot dur a terme. És el saber més perfecte, és la màxima realització de l'esperit absolut (Valls 2010).

Des de finals del segle XVIII s'intenta posar fi a la dialèctica de vencedors i vençuts, majoritàriament infructuosa, existent fins aleshores entre la filosofia i la religió. S'assaja una nova forma de relació entre ambdues que no empre esquemes de subordinació ni de sotmetiment. La nova fórmula és la Filosofia de la Religió.

1. Els inicis de la Filosofia de la Religió

En l'Antiguitat i l'Edat Mitjana no existia «el problema de la religió» com a tal, no era tema de reflexió, almenys no des de la perspectiva crítica i filosòfica. Es filosofava sobre Déu, no sobre la religió (Fraijó 2010). Així doncs, l'accés al coneixement de Déu sempre va ser una qüestió que va conèixer una doble possibilitat: la teologia revelada i la teologia natural, que es defineixen com segueix.

- *Teologia revelada*: apel·la directament a la fe. Déu es fa sentir a través dels escrits sagrats, com per exemple la Bíblia o l'Alcorà. La revelació ha tingut lloc per mitjà dels escrits esmentats i l'ésser humà ha de fixar-se en els seus continguts per a acatar normes de comportament i integrar un conjunt de valors concrets. El fet de contar amb la paraula de Déu per escrit atorga confiança i augmenta la fe dels creients, al temps que ofereix una guia per a la vida.
- *Teologia natural*: el seu grau d'assertivitat és menor, ja que pretén fer un lloc a la raó. El seu punt de partida no és la fe ni l'autoritat dels escrits sagrats, sinó les possibilitats de coneixement humà. Pretén demostrar l'existència de Déu partint del regne d'allò visible, d'allò experimentable a través de la raó.

Cal assenyalar que mai hi va haver una separació contundent entre ambdues, i açò va acabar produint una tutela de la teologia natural per part de la teologia revelada, el que produí que el component de revelació i fe acabara sent el principal en la reflexió sobre Déu. Açò també va provocar que fins a finals del segle XVIII la denominació «Filosofia de la Religió» fora desconeguda. I és que, com a disciplina autònoma, és una creació directa de la Il·lustració europea. I és precisament quan es deixen de costat els lligams imposats per la religió a Europa, quan comença a poder pensar-se la religió des d'un altre prisma: l'exercici filosòfic i racional. Només quan la religió va perdent els ressorts del poder, podrà ser objectivada en un procés reflexiu i crític. Un procés que a través de diferents etapes culminarà en la negació dels continguts religiosos, duta a terme per l'ateisme dels segles XIX i XX. I és que, tal com assenyalava Manuel Fraijó (2022, 71), «la convicció religiosa se resiste, pues, a ser expulsada del ámbito de la racionalidad. No desea refugiarse en lo paradójico ni especializarse en lo ininteligible. No quiere que nadie la dispense de proceder racionalmente».

Immanuel Berger, Otto Pflieger i Johannes Hessen són autors que comencen a parlar de la Filosofia de la Religió com a disciplina, però són molts altres els autors que hi contribueixen, convertint-se en un procés lent i gradual (Fraijó 2022). L'autor que va emprar aquest terme per primera vegada és Sigismund Storchenau, qui en 1784, a pesar de no conrear mai la susdita filosofia, va començar a denominar-la així (Fraijó 2022, 63). No obstant, també sol assenyalar-se que Immanuel Kant és l'autèntic pare de la Filosofia de la Religió com a disciplina autònoma, encara que no emprara mai el terme.

Més enllà d'aquestes dades curioses, és el moment d'indicar que ni la teologia catòlica ni els filòsofs que conreaven una mirada influïda o condicionada per

aquesta, van col·laborar en la transformació de la teologia natural en Filosofia de la Religió en el marc occidental. Les seues fortes reserves front a la Il·lustració i la filosofia kantiana ho van impedir, però va ser sobretot la por al fet que es deixara de costat el component de la revelació dins de la reflexió sobre les religions, així com que es poguera equiparar o tractar per igual a diferents religions. El que està clar és que va ser en Alemanya on va nàixer i es va desenvolupar de forma primerenca i fonamental la Filosofia de la Religió. La raó és simple, la Filosofia de la Religió va nàixer quan la teologia natural va perdre força, fet que en altres països europeus va tardar més temps a produir-se.

D'altra banda, també cal assenyalar que la Filosofia de la Religió suposa un canvi substancial a l'hora d'entendre les religions, ja que incorpora un caire històric i comparatiu que permet concebre l'univers religiós des de diferents perspectives. És a dir, l'univers religiós gira al voltant de dos pols: Déu i l'Ésser Humà. La història de les religions mostra les variacions en la forma d'entendre la citada relació, esta nova disciplina tractarà d'abordar el fenomen religiós tenint-les en compte, i sense considerar cap d'elles com a superior.

Una de les diferències clau entre la teologia i la Filosofia de la Religió és que l'última s'atreveix també a tractar la qüestió de l'ésser humà en relació amb Déu. S'abandona la seguretat de la fe per a endinsar-se en un espai de recerca nou i desconegut, on interessa reflexionar sobre allò que senten i experimenten les persones creients, la seua vivència.

1.1. El descobriment d'altres religions

El naixement de la Filosofia de la Religió va permetre la reflexió sobre la pluralitat de les religions. Molts autors van començar per reflexionar sobre si totes les religions eren igualment vertaderes o si alguna d'elles es podia considerar superior. Per exemple, Hegel assenyalaria que el cristianisme era la religió absoluta perquè era la religió de la llibertat i de l'Esperit Absolut (Valls 2010). Però no són les altres religions font de llibertat per a qui les segueix? Així, reflexionar al voltant de totes aquestes qüestions i plantejar-se'n de noves és una de les funcions principals de la Filosofia de la Religió, que fins al moment havien caigut soterrades sota el monoteisme religiós cristià a Europa.

Al mateix temps, amb la modernitat es comença a aplicar el mètode històricocrític als escrits sagrats, que obrin pas a diferents interpretacions i relectures. Tot açò no hauria estat possible sense la reforma luterana i la penosa història que arrossegava la religió fins al moment (guerres de la religió a Europa, la Inquisició, crema de bruixes, etc.). La Filosofia de la Religió ofería un millor espai per a la reflexió en un context de cansament i noves eclosions que la tradicional teologia natural.

Ja s'ha dit que durant segles, a Occident, la religió no va crear cap problema: hi havia el problema de Déu però no el de la religió. La missió de la Filosofia de la Religió no va ser descobrir les altres religions, sinó reflexionar sobre la seua pluralitat. Era una cosa que ni la teologia natural, ni la teologia revelada podien fer. I la reflexió que va fer la Filosofia de la Religió va ser sobre el mètode d'evitar els conflictes entre els diferents credos religiosos.

1.2. Les ciències de les religions

La Filosofia de la Religió, com qualsevol altra filosofia, s'ha de preocupar per l'ésser, no pot limitar-se a descriure què és la religió, ni per a què serveix. És necessari intentar establir una definició substantiva, definir què és la Filosofia de la Religió. Dins d'aquesta tasca resulta central tenir en compte les següents qüestions:

- No pot prescindir de la fenomenologia del fet religiós (Sans 2010, Eliade 2009a, Martín Velasco 2006, 2009, 2010; Otto 2016), ja que cal comprendre'l en totes les seues manifestacions i els seus canvis al llarg de la història de les religions.
- Tampoc pot prescindir de les aportacions de la sociologia de la religió (Weber 1998, Mardonés 2010), el filòsof o la filòsofa de la religió no pot passar per alt la repercussió de la religió en les societats, ja que determina les creences de la població.
- La psicologia de la religió (Jung 2011, Fizzoti i Saluti 2001) també resulta de gran importància, ja que ens permet analitzar l'impuls humà que dona lloc al naixement de la religió, és a dir, allò que motiva l'ésser humà a crear la religió: la por, la indefensió, els desitjos frustrats...
- No es pot prescindir tampoc de la història de les religions (Amstrong 2006, 2007; Eliade 1978, 2009b; Zubiri 1993), que aporta l'espai per a presentar les diferents religions i els seus canvis al llarg de la història.

Tenint en compte les qüestions anteriors, podem deduir que l'àmbit de la Filosofia de la Religió no és el de la experiència dels místics, sinó el de la vivència religiosa comú, la de l'ésser humà, que es pot definir tal com assenyala Juan Martín Velasco (2006, 75) a continuació:

La consideración «moderna» de la religión se caracteriza por partir del supuesto de que el término «religión» designa principalmente un hecho humano complejo y específico: un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas; vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado. Este hecho se caracteriza externamente por su complejidad —en él se ponen en juego todos los niveles de la conciencia humana— y por la intervención en él de una intención específica de referencia a una realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa, de la que se hace depender el sentido último de la vida.

Així, es deriva de la definició anterior una concepció de la religió com un fenomen multidimensional, amb un llenguatge propi i que es troba present a totes les èpoques històriques. És una realitat que defineix a la naturalesa humana i que tracta de donar resposta a la recerca pel sentit de la vida.

1.3. Què és la Filosofia de la Religió

Tenint en compte l'anterior definició de religió, que la relaciona amb les preguntes metafísiques de la naturalesa humana, en veiem una donada pel filòsof Bernhard Welte i destacada per Manuel Fraijó en una de les seues últimes obres (2022, 85):

La filosofía de la religión es un pensar filosófico que versa sobre la religión y, por tanto, pone todo su empeño en esclarecer intelectualmente la esencia y la forma de ser de ésta. La filosofía de la religión aborda racionalmente la pregunta «¿Cuál es la esencia de la religión?». (Welte 1982, 23)

Segons Fraijó (2022), la concepció de la Filosofia de la Religió efectuada per Welte esbossa dos camins d'accés a Déu:

1. El primer es basa en tres experiències fonamentals: l'existència fàctica del món, la pregunta pel seu sentit i la por al final i el no-res.
2. El segon es pregunta per l'origen de l'ésser humà, no pel seu final. Ací també s'imposa per a Welte el rebuig al buit total: no podem provenir del no-res.

El que queda clar és que la Filosofia de la Religió continua amb les preguntes centrals de la metafísica tradicional. Aquest és un punt comú en tots els teòrics que s'afanyen a definir la Filosofia de la Religió: assignar-li l'asfixiant responsabilitat de respondre a preguntes que no tenen una resposta clara: existeix Déu?, quin és el sentit de la vida?, en què consisteix la felicitat?, hi ha vida eterna?, hi ha alguna cosa més després de la mort? La Filosofia de la Religió deu donar resposta a aquestes preguntes només amb l'ús de la raó, i deu jutjar les respostes de les diferents religions a eixes preguntes.

Per tant, la Filosofia de la Religió es converteix en una disciplina que intenta fer front a l'amenaça existencial i total que pesa sobre la humanitat. Fins ací podem establir un breu resum de les seues característiques principals, que mostren la seua gran complexitat: la seua amplitud temàtica, i que es tracta d'una reflexió crítica, oberta, rigorosa i no confessional sobre els temes relacionats amb la religió. Açò implica abordar el nucli central de les religions, és a dir, el fet religiós, tasca que es reprendrà des de l'àmbit de la fenomenologia de la religió.

2. Fenomenologia de la religió

2.1. Introducció a la fenomenologia

La fenomenologia té els seus orígens en l'obra *Investigaciones lógicas* d'Edmund Husserl (1999), obra publicada al 1900, que il·lustra el debat entre filosofia i ciència moderna. Aquest autor parteix de la crisi de les ciències humanes i socials per a elaborar la seua proposta. Husserl assenyala que el somni de la raó iniciat amb Grècia i propulsat per la modernitat, s'ha intentat assolir amputant

una part important del mateix procés, això és: el subjecte. És a dir, sota la forma de la ciència moderna, el saber racional es fa unilateral, no coneix més que l'objecte, se separa del subjecte, de la sensibilitat, de l'esperit, del món de la vida, i açò resulta problemàtic a l'hora de conèixer el món.

Husserl identifica que al segle xx s'oposen l'objectivisme de les ciències (considerades com a única font d'un saber universal i racional) i el subjectivisme de les altres formes de relacionar-se amb el món (moral, filosofia, art) i tot allò que no és «científic» (considerant com a científic exclusivament allò que ens remet a les ciències empíriques). La crisi té lloc perquè la ciència que domina la civilització està cada vegada més separada del subjecte, de l'existència. I, per a eixir de la crisi, és necessari aferrar de nou la ciència al món de la vida. Aquest món és el del subjecte conscient de si mateix com a subjecte, conscient del seu ésser històric i temporal i de la seua relació amb els altres.

Husserl parteix del problema filosòfic que ja Brentano havia tractat amb anterioritat (1838-1917): què és el que sé quan m'enfronte als continguts de la consciència?, com distingir el subjecte cognoscent de l'objecte conegut? Per donar resposta a aquestes preguntes introdueix el concepte d'intencionalitat (Hottois 1999). Açò vol dir que tot acte mental fa referència a un objecte (té intenció sobre un objecte). Exemple: si jo odie, deu haver-hi alguna cosa a la qual odie.

Per a entendre la intencionalitat cal diferenciar entre un objecte intencional (allò que està present en la consciència i que pot tenir correspondència o no amb la matèria o la realitat) i un objecte material (allò material). Exemple: si veig com a un fantasma allò que no és més que un pedaç de tela, l'objecte intencional de la meua visió és el fantasma, mentre que l'objecte material és el pedaç de tela. Per a Brentano cap objecte intencional és independent de l'acte mental a què es refereix. La intencionalitat és la marca distintiva dels actes mentals. Així doncs, Husserl pretén tornar a les coses mateixes al considerar que les úniques coses que ens són donades de veritat són els fenòmens com a vivència de la consciència.

La consciència és l'espai de la Fenomenologia, ja que mitjançant la consciència podem conèixer els fenòmens. En la consciència es mostren els fenòmens, es conceptualitzen i s'expressen. I la consciència és sempre consciència d'alguna cosa. Així que entre consciència i fenomen hi ha un nexa de reciprocitat indissoluble. Cal tenir en compte que dir que la consciència és sempre consciència d'un objecte, no permet eixir de la consciència. Suposa dir que no existeix un món independent del jo. Situa en primer lloc els actes mentals perquè a través d'aquests donem significat a les coses. La nostra comprensió determina l'essència de les coses al fixar la manera en què són conegudes. Així, la Fenomenologia ofereix un significat de les essències, no dels fets. Per tant, la Fenomenologia privilegia les *essències* (allò universal i essencial). Esta és una de les raons principals per les quals des de l'àmbit fenomenològic podem aproximar-nos a l'estudi del fenomen religiós (Martín Velasco 2009).

2.2. Aplicació fenomenològica a l'estudi de les religions

Com captar l'essència dels fenòmens? A través del mètode de les variacions imaginàries, que permet prendre consciència de quins són els aspectes necessaris perquè un objecte mantinga la seua identitat. Consisteix a agafar un objecte més o menys definit, com per exemple una taula, es fan variar sistemàticament els aspectes que pareixen constituir-lo d'acord amb la imatge i la noció que en tenim prèviament, i veiem quins són els aspectes dels quals la seua supressió o modificació produeix una deformació o desaparició de la identitat de l'objecte. Esta tècnica posa en evidència els elements necessaris de la identitat de l'objecte i la seua essència (*eidós*).

La essència és universal, segons Husserl, tota consciència fenomenològica rigorosa culminarà posant en evidència les mateixes essències. El mètode que desenvolupa Husserl és el de la reducció fenomenològica: permet separar els elements purs de la consciència dels obstacles que dificulten la nostra comprensió dels primers. Per exemple, no dec suposar que l'objecte de la meua por existeix independentment a la meua por. A més, no he de suposar que la por garanteix l'existència d'un objecte. Aleshores, cal posar entre parèntesi l'objecte material. No obstant això, queda l'objecte intencional. En aquest últim cas, no podem eliminar de la por la idea d'un objecte.

El que cal destacar en el mètode fenomenològic és que concep l'acte mental com una dada. En l'exemple indicat és l'acte mental, el mateix procés de direcció, el que constitueix l'essència de la por (la intencionalitat). No és possible definir una cosa que siga tan fonamental per al coneixement ni més apta per revelar l'essència d'allò conegut com el mateix acte mental. De nou, no pot haver-hi un món independent del Jo. El Jo existeix únicament per a Husserl en la realització dels actes intencionals, però no és idèntic a cap d'aquests actes ni pot ser-ne l'objecte. El Jo existeix només com a subjecte, no pot ser mai objecte de consciència (tret que siga per a un altre subjecte).

En concret, el terme *Fenomenologia* aplicat a l'estudi de la religió es refereix, en general, a un mètode d'interpretació del fet religiós que es distingeix per la seua pretensió de totalitat i per prendre com a punt de partida per a eixa interpretació totes les seues possibles manifestacions al llarg de la història (Martín Velasco 2006). Es proposa aconseguir una definició no apriòrica, és a dir, abans de l'experiència, de la religió a partir de la qual es puguen sistematitzar les dades de la història de les religions sense imposar-los un altre ordre que el que es destaca de les dades mateixes.

Es tracta d'una forma particular d'hermenèutica crítica, d'interpretació del fet religiós. Com tota interpretació, té els seus pressupostos i el primer és que la religió és un fet humà present en la història de la humanitat, és un fet diferent als altres i irreductible per la seua naturalesa. La religiositat humana ha estat una constant transcultural, així ho evidencien els vestigis arqueològics, paleontològics, epigràfics i iconogràfics. Des del Paleolític, Mesolític i Neolític, passant per la cultura egípcia, indoeuropea antiga, grega, romana, etrusca, ameríndies, gnòstiques, afroasiàtiques de l'hinduisme, budisme, confucianisme, xamanisme, taoisme, fins a les religions monoteistes com l'hebrea, la cristiana i l'islàmica alcorànica.

L'acceptació del fet religiós de la qual parteix la Fenomenologia de la Religió no n'implica una valoració positiva. Es dona per fet que existeix el fet religiós, però no es jutja si deu existir o no. Tampoc s'accepten prèviament raons o principis que posen en entredit la seua existència, el desqualifiquen o el condemnen, tret que siga una pseudorealitat.

2.3. Breu desenvolupament històric de la Fenomenologia de la Religió

Tal com assenyala Gómez Caffarena en la seua periodització (1990), sol assenyalar-se Chantepie de la Saussaye (1848-1920) com el pare d'aquesta disciplina, qui ofereix per primera vegada un estudi fenomenològic de la religió en la seua obra *Manual de historia de las religiones* (1887). No obstant això, els antecedents es remunten més enrere. Podem distingir les següents etapes històriques en el desenvolupament de la Fenomenologia de la Religió, distribuïdes de la següent manera:

- a) *Edat Mitjana*: Els grans descobriments i viatges de l'època representen alhora grans canvis en l'actitud davant la religió. Marco Polo, Giovanni da Montecorvino i Roger Bacon, entre d'altres, marquen una nova etapa; tant els viatges com els seus descobriments donen peu a nous estudis. Comencen els estudis sobre les religions partint del mètode comparatiu, fent les primeres classificacions entre religions paganes pures i religions idòlatres.
- b) *Il·lustració*: Els estudis del fet religiós en esta època estan determinats pels principis del racionalisme, característics dels segles XVII i XVIII a Europa. Les explicacions racionalistes de la religió consisteixen en unes exposicions sobre el seu origen i suposen un retorn al seu origen a partir de la por, l'admiració per la natura i la ignorància i astúcia de la classe sacerdotal. També és digne de destacar que els estudis de religió tenen un caràcter més etnològic i etnogràfic que pròpiament fenomenològic, establint comparacions entre les diferents cultures i creences dels pobles. Un tret distintiu de la Il·lustració és veure la religió com una religió de la raó o religió natural que assigna l'existència d'un Ésser Suprem i la moral fundada en la raó humana.
- c) *Romanticisme*: La Fenomenologia rep un impuls especial gràcies a Creuzer i Hegel, els quals defineixen la religió com una relació de l'esperit finit amb allò Absolut, tal com s'ha exposat anteriorment. Però serà sobretot Schleiermacher qui li brindarà a la fenomenologia un lloc de privilegi juntament amb la metafísica i l'ètica.
- d) *Filosofia contemporània*: El segle XX obre la porta dels estudis sistemàtics del fet religiós, usant els mètodes de les ciències positives, desvinculant les ciències de la religió de la Filosofia de la Religió i de la teologia. És a partir de l'obra de Dilthey i Husserl que els estudis del fet religiós adquireixen un major estatus epistemològic. Els fenòmens s'entenen segons les lleis del mètode fenomenològic: reducció eidètica, fenomenològica i

constitutiva transcendental. Són autors destacats: Sheler, Wach, Söderblom, Van der Leeuw, Eliade i Duméry.

Proseguint amb el treball de Gómez Caffarena (1990), cal assenyalar que els estudiosos i estudioses avui presenten tres formes d'entendre la Fenomenologia de la Religió com a ciència autònoma:

1. La Fenomenologia entesa en el sentit de Husserl, aplicant al camp religions el mateix mètode rigorós. Els seus representants són Sheler i Stein.
2. La Fenomenologia aplicada a les dades acumulades per la història de les religions, amb l'objecte de comprendre i captar la seua estructura profunda i la seua especificitat sense emetre judicis valoratius. Els seus representants són Schleiermacher, Otto, Van der Leeuw, Wash, Eliade i Kitagawua.
3. La Fenomenologia anglosaxona que parteix de pressupostos comparativistes i destaca els trets comuns de les diferents religions.

2.4. *Objecte i contingut*

El fenomen religions, de la mateixa manera que qualsevol altre fenomen, té una doble relació: subjecte i objecte. En la Fenomenologia de la Religió l'objecte és allò sagrat i el subjecte és l'ésser humà creient. Aquesta relació es manifesta mitjançant actes humans que revelen sentiments de dependències respecte a alguna cosa superior i transcendent. Així doncs, la comprensió de l'actitud religiosa escapa a les dades de les ciències, la metodologia establerta per la visió científica predominant en la modernitat és incapaç per si mateixa d'arribar a l'estructura íntima del fenomen. Per això és necessària una altra forma d'acostament que faça possible penetrar la intimitat de la dada i descobreisca la seua formalitat específica.

Tal com apunta Juan Martín Velasco (2006) en la seua aproximació a la definició de l'aproximació fenomenològica a les religions, en la mostració del fenomen es donen tres nivells diferents:

1. La *vivència*: consisteix en l'experiència d'allò sagrat, amb allò transcendent, dins del seu context històric i cultural. És una vivència relacional que es dona amb el món, amb l'altre individual i amb el grup humà. Els trets d'aquesta relació tenen una gran incidència en la socialització de l'experiència religiosa.
2. La *comprensió*: implica la possibilitat d'obtenir resultats mitjançant l'observació de fets que obrin el camí cap a una interpretació comprensiva sense emetre judici valoratiu algun. Per complir la comesa de comprendre i justificar la vivència, veient la seua estructura i sentit últim, la Fenomenologia de manera indirecta, reconstrueix la vivència originària contemplant no en si mateixa, sinó com en un mirall, la seua pròpia consciència d'observador.
3. El *testimoni*: la Fenomenologia de la Religió no comença parlant de Déu, sinó de l'experiència vivencial que l'ésser humà té d'ell i que es manifesta

en la trama de la seua vida. El seu objectiu és analitzar les respostes donades per l'ésser humà a la interpel·lació d'allò sagrat, així com conèixer la forma de viure la crida. Per aquest procediment és possible descobrir la fe de la persona creient en Déu i el seu comportament envers ell, però sense emetre judicis valoratius.

La tasca pròpia de la Fenomenologia de la Religió és el seu intent de descriure no tant les seues dades objectives, com la seua vivència subjectiva. Del que es tracta és d'investigar i descriure com el subjecte viu el fenomen religiós, quina experiència té, quins són els seus elements fonamentals. De forma necessària ha d'establir un diàleg amb altres ciències (Sánchez Nogales 2003). Ciències com la psicologia, que s'acosta al fenomen religiós amb la intenció de desentranar els mecanismes inconscients o subconscients, sota el supòsit que el sentiment religiós és l'eros bàsic de l'ésser humà, fan una aportació significativa a l'estudi del fet religiós, però la seua atenció principal no rau en la vivència religiosa, sinó en la connexió de les representacions religioses amb algun possible problema de tipus psicològic, ja siguen traumes, repressions o impulsos lligats al desig i les seues satisfaccions i frustracions.

D'altra banda, la sociologia de la religió parteix del supòsit que els fenòmens religiosos parlen de la realitat social i simultàniament, que la tradició generadora de mites i ritus és col·lectiva (Eliade 1999; Gómez Caffarena 2007). Aquesta ciència afirma que el fenomen religiós és essencialment comunitari i, per tant, repercuteix en la societat. En suma, tot individu religiós, en qualsevol context i circumstància, experimenta un fenomen religiós; i serà tasca de la Fenomenologia de la Religió descriure i interpretar el fet religiós i el seu sentit i significació més propis.

2.5. La relació amb allò sagrat

Així, un dels components centrals de la definició fenomenològica de la religió és la presència d'allò sagrat (Gómez Caffarena 2007). Els diversos descobriments fets a partir de relacions de dependència amb allò sagrat, en contextos socioculturals diferents, ha permés interpretar i identificar la religió com a fenomen humà original i específic a partir de la trobada de l'ésser humà amb Déu. L'ésser humà és per naturalesa un *homo religiosus* que es projecta com una constant transcultural i universal (Eliade 2012). La seua finitud l'ha portat a una profunda necessitat de lligar-se a allò misteriós, desconegut i sagrat. Així, tal com assenyala Mircea Eliade (2012), tota manifestació religiosa es caracteritza per la ruptura que estableix en relació amb la vida ordinària.

Aquest autor ho anomena «ruptura de nivell» perquè dona lloc a la constitució d'allò sagrat com un món específic i diferent en relació amb allò profà. Altrament dit, l'ésser humà experimenta la seua realitat profana, buscant un sentit en una altra realitat que la transcendeix, que se'l coneix com allò sagrat. Així doncs, totes les religions concebeixen l'existència de l'ésser humà en relació amb el misteri o divinitat. Totes les religions coincideixen en la presència d'un ésser o realitat superior (o més d'un/a), però sense descriure-ho amb total

precisió, ja que s'afirma la seua existència però no se la coneix amb exactitud. La relació de l'ésser humà amb una cosa que està més enllà de si mateix i que alhora li és molt propera, íntima, personal i significativa, s'expressa a través de símbols o mediacions i crea un àmbit o espai que anomenem allò sagrat. La resta del món és descrita com allò profà.

A continuació es desenvolupen les definicions d'alguns conceptes clau (Eliade 2012):

1. Misteri: és un Ésser Superior, que les religions anomenen Déu, Pare, Senyor, Al·là, Gran Manítú, l'Absolut... Posseeix al mateix temps dues característiques: és el Totalment Altre (absolut, superior, transcendent) i alhora és més íntim a mi que jo mateixa (habita en el nostre interior més profund i hi dona sentit). La persona se sent en relació amb una entitat superior, més enllà de si mateixa, amb la transcendència. Sent una presència caracteritzada per dos trets: és un altre que està per sobre de si mateix, però alhora és molt íntim, i forma part de si, del seu jo.
2. Mediacions: són símbols, és el que connecta amb el Misteri, és el que està al mig (per això es diu mediació), entre Déu i l'ésser humà. Pot ser un lloc sagrat, un ritual o una festa, que relaciona el Misteri amb les persones. Tot allò que fa que l'ésser humà i el misteri (o Déu) es troben. Cada religió té les seues pròpies mediacions (oracions, celebracions, rituals...).
3. Ésser humà: l'ésser humà és l'únic ésser viu que manifesta creences, usa símbols i té consciència de si mateix d'una manera més plena que qual-sevol altre ésser viu. Un gos, un gat o un lloro no tenen religió. Només l'ésser humà expressa esta vivència.

El que converteix una persona en religiosa no és només el «sentiment» de Déu que puga aparèixer en la seua vida. Es requereix una actitud de resposta que reconega el Misteri com a valor central i que busque la pròpia salvació en ell. L'actitud religiosa, busca en la proximitat del Misteri, la salvació, i per això la persona es confia en les mans d'aquesta realitat suprema. A tots els mitjans que les persones utilitzen per relacionar-se amb Déu se'ls anomena mediacions, a continuació es detallen les quatre més importants:

- Mites i relats: la persona que desenvolupa la seua actitud religiosa, se sent salvada per Déu, que es converteix en element central de la seua vida, i quan li sorgeixen preguntes, interrogants sobre les qüestions de la vida, busca les respostes en la seua relació amb Déu.
- Ritus i festes: l'objectiu d'una persona religiosa és estar unida a la divinitat. Com fer avui presents aquestes intervencions que ens narren els mites i els relats de les diferents religions? Per respondre sorgeixen els ritus, que són accions de caràcter simbòlic que es repeteixen sempre segons un esquema fix i el contacte de la persona amb la divinitat.
- Oració: encara queda una altra manifestació de l'actitud religiosa, més personal, per la qual la persona creient es comunica directament amb la divinitat: l'oració. Pot ser que siga l'expressió religiosa més típica. L'oració

és la paraula per la qual la persona religiosa eleva la seua ment, el seu cor i tot el seu ésser, cap a l'ésser suprem en una lloança.

- Moral: l'ètica i la moral són també una manifestació de l'actitud religiosa. Acceptar la salvació que porta la divinitat provoca una moral determinada. La persona se sent transformada per aquesta relació, i per tant, actua segons la seua relació amb Déu. Però el nucli de la religió és aquesta relació que s'estableix amb Déu, no les conductes establertes que es poden seguir fins i tot sense ser creient.

Conclusió

La Filosofia de la Religió, tal com s'ha pogut comprovar en els continguts teòrics de la present unitat temàtica, és una disciplina que naix arran de l'esperit il·lustrat europeu, que pretén superar la mirada condicionada de la teologia (confessional). Proposa una reflexió crítica i racional sobre les religions, nodrint-se de diferents ciències que poden aportar eines per a una major comprensió de l'esmentat fenomen. Abordar la relació de l'ésser humà amb allò sagrat és una tasca central per a comprendre una part vital de la cultura humana: la religió. Es tracta d'un espai on abunden les preguntes sense resposta, però des del que podem reflexionar obertament i crítica sobre nosaltres mateixos i allò que ens envolta. Assentem les bases per a pensar com volem que siga el nostre món.

ACTIVITATS

Començar el tema introduint la complexitat de l'objecte de la Filosofia de la Religió, és a dir, les preguntes metafísiques que no tenen resposta, resulta central. Per aquesta raó, emprant la narrativa audiovisual com a ferramenta pedagògica (Medina-Vicent 2018b), es pot visualitzar un fragment de la pel·lícula *The tree of life* (Terrence Malick, 2011).¹ Es tracta d'una pel·lícula premiada en diverses ocasions que aborda un tema central: el sentit de la vida. Al tractar d'aproximar-se a aquesta qüestió, llança de forma indirecta certes preguntes que donen lloc al naixement de la religió, com poden ser les preguntes sobre la mort, el destí, la felicitat, l'amor, Déu, etc. Per tal de mostrar la complexitat d'abordar aquestes preguntes, així com la dificultat de donar-los resposta a través del llenguatge de l'abstracció (llenguatge filosòfic per excel·lència), es lliga també amb una curiosa notícia que es va produir durant l'estrena de dia pel·lícula.² La complexitat de traduir en imatges cinematogràfiques, qüestions tan abstractes com les que acabem d'anomenar, va fer que gran part de les persones que havien comprat l'entrada, abandonaren les sales de cinema i demanaren la retornada dels diners, degut a les dificultats per comprendre la narrativa de la pel·lícula. A partir del fragment es pot obrir debat i fomentar el diàleg sobre el que suposa la

1. El fragment es pot consultar en el següent enllaç: https://www.youtube.com/watch?v=W6w_znQYEF4.

2. La notícia es pot consultar en el següent enllaç: <https://www.20minutos.es/noticia/1167558/0/cine-entrada/terrence-malick/arbol-vida/>.

religió en la vida humana, i amb la notícia s'aconsegueix dotar d'un toc d'humor per començar a tractar temes de caire transcendent.

Una altra qüestió que resulta central a l'hora de definir què és la religió, és donar protagonisme a l'alumnat perquè pugui establir les seues pròpies definicions. Es planteja una activitat consistent a redactar una definició individual dels termes *religió* i *Filosofia de la Religió*. Més tard, conjuntament a classe es tracta d'identificar els trets principals de cadascuna de les definicions per a definir una conjunta des de la que es treballarà a partir d'eixe moment. Així doncs, és important establir les seues diferenciacions amb les sectes. Es fa un xicotet taller en el qual l'alumnat és convidat a dur una breu ressenya i dades sobre algun cas en el que tinguen dubtes de si es tracta d'una religió o d'una secta. Els casos s'exposen a classe i conjuntament es presenten arguments per a considerar si en cada cas es tracta d'una religió o no.

Un cas que sol donar molt de si és el del pastafarisme, que crida molt l'atenció a l'alumnat, una religió (reconeguda en certs països com a tal) que naix inicialment com una sàtira a la fe religiosa. Té una deïtat creadora sobrenatural, semblant a una enorme bola d'espagueti amb mandonguilles.

Al mateix temps, es poden abordar casos com el de la Cienciologia, un sistema de pràctiques i creences religioses desenvolupat el 1954 per L. Ron Hubbard (1911-1986). Hubbard inicialment va desenvolupar un programari d'idees que va anomenar *Dianètica: la ciència moderna de la salut mental*. Aleshores va caracteritzar l'assumpte com a religió i el va rebatejar com a Cienciologia, mantenint la terminologia, doctrines, l'electropsicòmetre i la pràctica de les auditories. Per tal d'abordar el cas es pot visualitzar un xicotet fragment del documental titulat *Going Clear* (Alex Gibney, 2015) i debatre sobre les seues principals implicacions.

Alguns dels altres recursos audiovisuals dels que es pot fer ús per a aprofundir en altres dimensions exposades en la primera unitat didàctica són els següents:

- Per a abordar *l'experiència religiosa* des de la filosofia:
Mentiralaverdad.Loreligioso: <https://www.youtube.com/watch?v=CtZPxM9-4jg>
- Per a aprofundir en la figura de Mircea Eliade:
UNED 03-12-2010. Mircea Eliade: https://www.youtube.com/watch?v=UnId4rdg_pM

BIBLIOGRAFIA BÀSICA

La bibliografia bàsica del tema se centra sobretot en la lectura del manual clàssic editat per Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión* (2010), i de la recent obra publicada pel mateix autor titulada *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas* (2022), així com l'obra *Introducción a la fenomenología de la religión* de Juan Martín Velasco (2006). Les lectures recomanades es disposen a continuació:

Fraijó, Manuel. 2022. «A la búsqueda de una definición». En *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*, ed. Manuel Fraijó, 65-110, Madrid: Trotta.

Fraijó, Manuel. 2010. «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó, 13-44. Madrid: Trotta.

Gómez Caffarena, José. 1990. «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 1 (1): 104-130.

Martín Velasco, Juan. 2010. «Fenomenología de la religión». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó, 67-88. Madrid: Trotta.

Unitat didàctica 2.

La secularització del món

PRESENTACIÓ I OBJECTIUS

Un vegada assentades les bases d'una Filosofia de la Religió, la segona unitat se centra en abordar la secularització del món. En un context global, resulta més que necessari abordar el procés de secularització del món a partir de la Il·lustració, ja que condiciona la forma d'entendre el món de la ciutadania global. Però al mateix temps no devem oblidar que les religions segueixen formant part fonamental de la cultura humana, diversa i heterogènia, que entra en contacte de forma més contínua i directa en aquest context global.

Així doncs, l'objectiu principal de la segona unitat temàtica és principalment reflexionar al voltant de la relació que guarda la raó amb la fe religiosa, i el procés de secularització del món que s'ha produït (sobretot a Occident) des de la Il·lustració. Per a aconseguir l'acompliment d'aquest objectiu, s'aprofundeix en la concepció de religió moral kantiana, es presenten reflexions d'autors com Jürgen Habermas sobre la societat postsecular i s'introdueix l'alumnat en les seues bases.

A continuació es pot consultar l'índex:

Introducció

1. Kant i la raó com a religió moral

- 1.1. Breu aproximació a la filosofia kantiana
- 1.2. L'ésser humà: entre el bé i el mal
- 1.3. Retornar a la disposició al bé: la religió moral
- 1.4. L'Església universal i les esglésies particulars
- 1.5. El perill del fals culte
- 1.6. Una comunitat pública moral

2. La secularització del món actual

- 2.1. Cap a un món postsecular
- 2.2. La secularització com procés d'aprenentatge
- 2.3. L'ateisme

Conclusió

CONTINGUT TEÒRIC

Introducció

La paraula «secularització» reconeix el seu origen etimològic en el vocable llatí *saeculare* que significa ‘món’, referint-se a allò que existeix en la realitat sensible, que podem captar pels sentits o la raó, a diferència d’allò religiós, que és només accessible per la fe. La religió ocupa un lloc primordial en la resposta a la finalitat de l’existència; però la influència de la religió en àmbits diferents a l’espiritual ha anat decreixent, dins del que es denomina com a procés de secularització, que suposa precisament transformar la visió religiosa del món en una més centrada en l’ésser humà i els seus problemes quotidians, perdent la fe el lloc de privilegi que en un altre temps posseïa en tots els assumptes de l’Estat i la ciutadania.

Per tal d’endinsar-nos en el concepte, partirem de la concepció filosòfica sobre la religió que va desenvolupar el filòsof Immanuel Kant (1989, 2003, 2006), ja que ens aporta claus per a la comprensió de l’estat de la secularització en el món actual. Aquestes claus van dirigides a comprendre l’ésser humà com l’artífex del seu destí i la religió com un recurs que mitjançant l’exercici de la raó ens pot donar les claus per a viure moralment. Més tard, ens endinsarem en el concepte de societat postsecular des de la teoria habermasiana amb algunes altres lectures (Habermas 2014, Conill 2007b, Ortega-Esquembre i García-Granero 2019) per a problematitzar més la qüestió.

Per començar, cal assenyalar que Kant no parteix ni d’una posició naturalista, que nega qualsevol tipus de revelació, ni d’una posició sobrenaturalista, que declara la necessitat d’una revelació dins de les diferents religions. D’una altra manera, Kant determina el seu propi pensament filosòfic anomenant-lo «pur racionalisme», una línia d’argumentació que admet la revelació, però no la considera necessària per a practicar la veritable religió, que seria la religió de la moralitat. L’autor se centrarà en un estudi antropològic de la religió, és a dir, un estudi de les funcions subjacents a un fenomen que és part irrenunciable de la naturalesa humana. Una de les claus del seu pensament es basa en reconèixer que la religió té una funció d’integració social, tret que permetrà conformar comunitats justes.

1. Kant i la raó com a religió moral

1.1. Breu aproximació a la filosofia kantiana

Kant és un dels filòsofs de la Il·lustració clau per a comprendre l’estat actual de les societats occidentals i les seues formes de pensament i discurs (Aramayo 2001a, 2001b; Gómez Caffarena 1983), es tracta d’un període de la història intel·lectual d’Europa caracteritzat per la posada en valor de l’exercici de la raó humana i la fe en el progrés. Aquest context va suposar un canvi transcendental per a la història del pensament europeu, així com també per a l’universal, que

va començar a basar-se en la idea que la llum de la raó era l'eina idònia per a dissipar les tenebres de la mitologia i la incomprensió que havien soterrat la Humanitat en una situació d'ignorància generalitzada, o com bé diria el mateix Kant, que la Il·lustració suposaria «la sortida de l'èsser humà de la seua minoria d'edat» (Kant 1784, 2013).

Amb la publicació, el 1785, de la seua obra *Fonamentació per a la metafísica de les costums* (Kant 2003), Kant va treballar la idea de la recerca d'un principi universal que governara la moral, sorgit de l'exercici d'una raó autònoma. Així, mitjançant l'ús de la raó es pot arribar a un principi universal exigible a tothom, un principi que adoptaria la forma de «l'imperatiu categòric». Però com arribar a definir o establir aquest principi? Kant destaca que seria impossible obtenir lleis morals universals a partir d'experiències concretes, ja que cap experiència pot ser una font de principis morals aplicable a tots els casos. Per tant, si l'ètica pretén ser universal ha de ser formal i constituïda a priori, és a dir, posseir contingut desproveït de la experiències particulars, ja que el seu únic pilar ha de ser la raó, que permet universalitzar la norma o màxima moral de les nostres accions.

Posteriorment, el 1793 publica *La religió dins dels límits de la sola raó* (Kant 1989), que és una de les crítiques més ferotges que s'ha dut a terme mai contra totes les religions positives i revelades, inclosa la religió cristiana. Kant no discuteix aquí sobre l'existència o no de Déu, el que fa és dur a terme una admissió problemàtica (hipòtesi) de la seua existència, n'hi ha prou amb la idea (simple idea regulativa) de Déu, i s'ha d'intentar evitar la demostració teòrica de la seua existència (Gómez Caffarena 2010, 181). I és que Kant no entén Déu com un concepte basat en l'experiència, sinó més aviat en la nostra idea a priori de la perfecció moral. Per tant, especifica que la raó aborda lleis sobre la moral, però Déu seria un anhel sense cap certesa científica, que serveix per a guiar les nostres obligacions morals i concebre-les com a deures divins.

Pel que fa als éssers humans, considera que són capaços de fer ús de la seua raó pràctica, de seleccionar l'acció més correcta indistintament dels estímuls, passions, necessitats o obligacions de les sensacions de satisfacció o insatisfacció. Els éssers humans són responsables de les seues accions i decisions (Aramayo 2003). Són capaços de redreçar la seua voluntat. Així, la fe racional a la qual apel·la Kant suposa que el saber de la religió és exercici de la llibertat (Medina-Vicent 2014), per tant, veiem que per a Kant la religió no escapa del seu camp de reflexió. L'autor vol trobar el sentit que per a l'èsser humà tenen o han de tenir els seus actes religiosos tant a nivell d'experiència personal com de pràctica col·lectiva (Gil Martínez 2006).

1.2. L'èsser humà: entre el bé i el mal

El debat sobre la naturalesa de l'individu és una qüestió essencial per començar a parlar de l'èsser humà i la religió. La primera clau resideix a ser conscients que quan es reconeix que l'èsser humà és bo o dolent per «naturalesa», es pot caure en una ontologització que atempta contra les bases racionals del comportament humà. És a dir, si entenguérem per «natural» allò que ens ve dictat de forma externa i que no és possible canviar, estaríem referint-nos a una qüestió

que escaparia al nostre lliure albir. Per tant, dur a terme aquesta afirmació suposa atemptar contra una de les idees bàsiques de la filosofia kantiana, és a dir, afirmar que l'ésser humà no és lliure i que és dolent o bo per algun condicionant innat contra el qual no pot lluitar, ataca la llibertat i el caràcter racional de la Humanitat.

Amb Kant veiem que l'ésser humà ho és per la seua capacitat per deliberar, per discernir la correcció dels seus actes i actuar d'acord amb la llei moral universal (Arias Albisu 2022). Qualsevol altra cosa no seria pròpiament un ésser humà racional. Així, no es tracta ja tant que la Humanitat siga bona o dolenta per naturalesa, sinó del fet que cada individu es troba en possessió d'unes inclinacions cap al mal i cap al bé, i és la seua decisió presa lliurement d'escollir com a màxima de la seua acció el deure o la maldat la que el fa bo o dolent.

En el dit debat, l'ésser humà com un ésser més inclinat a obeir la seua pretensió al mal que a seguir la seua inclinació al bé, es veu obligat a lluitar contra ell mateix, mentre que si el que desitja és actuar d'acord amb la moral, les seues accions sempre estaran guiades per la raó (Aramayo 2019). Es tracta d'una batalla que només podrà ser guanyada per l'ésser humà quan aquest transforme la seua conducta conforme al deure en una obligació moral que sepulte tots els altres mòbils de les seues accions. A *La religió dins dels límits de la sola raó* (1793) Kant dedica dos epígrafs a la disposició originària de la naturalesa humana al bé i al mal. Pel que fa a la disposició humana al bé, distingeix tres elements: la disposició a l'animalitat, a la humanitat i a la personalitat.

1. L'animalitat es refereix a una actitud que té l'ésser humà en la qual no intervé la raó, és una tendència a la pròpia conservació i propagació de l'espècie, al que cal sumar l'instint social de viure en comunitat. Quan aquestes disposicions es desvien de la seua fi donen lloc als vicis animals com la intemperància, la luxúria i l'anarquia.
2. La humanitat es refereix a estimar-se a un mateix en opinió dels altres, si això deriva en voler superar els altres, pot fomentar els vicis de l'enveja i la rivalitat.
3. La disposició a la personalitat: es podria assenyalar que es tracta de respectar la llei moral com a mòbil suficient per a formar el caràcter propi des del lliure albir.

Entenem per propensió «el principi subjectiu de la possibilitat d'una inclinació, d'un apetit habitual». Conseqüentment, quan parlem d'una propensió al mal moral ens estem referint al fet que hi ha la possibilitat que ens desviem de les màximes de la llei moral. Al seu si, Kant distingeix tres graus de desviació en què pot incórrer l'individu: fragilitat, impuresa i maldat. Aquest últim, que seria el major grau de mal, es refereix a la propensió a màximes que supediten el mòbil fundat en la llei moral a altres mòbils no morals.

Però, llavors, quina motivació ha de tenir l'ésser humà per a obrar d'acord amb la llei moral? Si partim de la idea del subjecte com a ésser moral, i per tant com a ésser lliure, veiem que no es necessitaria d'una idea d'Ésser Superior per a obrar d'acord amb la moral. És a dir, la raó pura pràctica que posseeix l'ésser humà es basta a si mateixa i no necessita de res més. Per tant, aquella persona

que vulga desenvolupar la seua moralitat no haurà de buscar res fora d'ella mateixa, com l'existència d'un Déu que justificara les seues accions, perquè tot el que provinga de fora mai compensarà la seua falta de moralitat. Per tant, l'ésser humà no ha de caure en l'error de fundar la religió en una espècie de mitjà perquè un Ésser Superior «perdone» la manca de bondat que el caracteritza, sinó que la religió moral servirà de guia per a actuar conforme al deure.

1.3. Retornar a la disposició al bé: la religió moral

Kant reconeix que l'ésser humà, mitjançant un constant procés de millorament moral, pot acabar sent bo. Així doncs, si el que volem és retornar a la primitiva disposició al bé, hem d'adoptar per la nostra màxima els mòbils continguts en la llei moral (Jiménez Redondo 2013). Per a aconseguir el dit millorament hem de dur a terme un canvi de costums, el que comporta inevitablement la formació d'un nou caràcter. Per això l'ésser humà ha de dur a terme una revolució racional pròpia, que el portarà a convertir-se en un subjecte racional predisposat al bé. I per això no s'ha de basar en admirar els actes virtuoses des de fora, sinó en complir el propi deure, que és el que constitueix l'ordre moral.

La idea del millorament personal suposa acudir a la religió moral, ja que és la que ens fa conscients que per ser millors hem de decidir i actuar segons la llei moral, i no com en les religions que pretenen la «millora» a partir de demanar favors a Déu i que cau en falsos cultes que només promouen les supersticions i el fetitxisme (qüestions que abordarem més endavant). En la fe estatutària es va recórrer a la seua personificació del principi del bé en el món, a la idea d'un ésser que representaria l'obligació moral en si mateixa, aquell que encarnara en la seua figura l'ideal de la Humanitat i que en el cas del cristianisme, es tractaria del Primer Mestre que va encarnar aquest model a la terra. Segons Kant, l'ideal d'una Humanitat agradable a Déu és el de la perfecció moral, aquella persona que es considere digna de la complaença divina serà la que es guie segons la seua fidelitat permanent al prototip de la Humanitat, encara veient-sotmès a temptacions i sofriments.

No obstant això, hi ha aquí un error generalitzat i és que per convertir la idea d'un ésser humà moralment grat a Déu en un model per guiar la nostra conducta, no es fa necessària l'experiència, ja que tota persona ha de ser un exemple d'aquella idea. I és que un fill de Déu que comptara amb gran puresa de la seua voluntat de forma congènita suposaria un ésser molt llunyà de l'ésser de carn i ossos, ja que no podria ser un exemple real a seguir. Com assenyala el mateix Kant (1989), les dificultats que trobem a l'hora de concebre una persona que encarne per si sola el model de bondat i puresa divina es divideixen en tres:

- 1) La primera d'elles es refereix al fet que la distància entre el bé que hem de realitzar i el mal del qual partim és immensa i la dificultat recau en saber explicar com la intenció dels nostres actes pot suplir les obres mateixes, sempre deficientes.
- 2) La segona dificultat afecta la felicitat moral, perquè quan algú es proposa fer el camí de la bondat i la llei moral poden ocórrer dues coses. Pot ser que

aquell que ha fet propòsits de fer el bé i sempre ha caigut en les temptacions, haja pogut comprovar que la corrupció afecta directament l'arrel de la conducta humana i no tindrà per segur aconseguir una bona conducta en el futur, per això serà probable que deixi d'intentar fer el bé en les seues accions. No obstant això, algú que haja obrat sempre adequadament sabrà que en el futur li espera una felicitat incondicional.

- 3) En tercer lloc, la idea que «tot ésser humà en el judici de tota la seua vida apareix davant d'una justícia divina com reprobable», ens transporta a una mena de deute original que recau en el fet que va començar pel mal i és impossible eliminar la seua culpa, per tant, que té un deute original amb Déu en referència al seu mal radical.

Per consegüent, la conversió de l'ésser humà amb el seu mal radical cap al bé suposa sortir-se del mal i entrar en el bé, una mena de transformació de la seua pròpia naturalesa, en la nova actitud l'individu és moralment un altre. L'ésser humà és el jutge més sever de si mateix i no ha d'esperar ser jutjat per un Ésser Superior en el més-enllà, sinó que ha de ser ell mateix el que en cada acte que desenvoluparà delibere sobre la seua correcció o no per a seguir endavant amb ell, o per contra, acabar amb la seua mala conducta.

En definitiva, per acabar direm que la dificultat i, al mateix temps, la necessitat d'arribar a una bona conducta és el que, segons Kant, dona origen a la religió i la justifica. Per això no hem de perdre de vista que la religió moral és l'única plenament universal, ja que és la que guia la bona conducta de tots els éssers humans, sense distincions de races, ètnies...

1.4. L'Església universal i les esglésies particulars

Segons Kant, hi ha una Església universal que té un caràcter moral i es funda sobre la fe religiosa pura, és a dir, una fe racional (Gómez Caffarena 1983). A més, hi ha les esglésies particulars, els principis de conducta de les quals adopten la forma d'una fe estatutària. Per això mateix es pot dir que hi ha diverses esglésies i creences, però no que hi haja diverses religions. Així doncs, la radical diferència que hi ha entre les dues és que les segones es constitueixen com a mitjans per a la consecució de l'Església universal, fundada en la moralitat i la fe racional pura. Qualsevol de les esglésies estatutàries, també el cristianisme, serien enteses com un mitjà provisional per arribar un dia a la religió moral pura, que prescindeix dels dogmes.

En conseqüència, si prenem com a exemple el cristianisme, ja que Kant el concep com l'Església particular que més s'ha acostat en els seus principis rectors a l'Església universal, veiem que una Església particular val com a recurs que ajuda al compliment de la moral. El problema resideix en el moment en què l'Església vol constituir-se en un fi en si mateix, i dona lloc a la superstició. És a dir, quan les esglésies estatutàries promouen pràctiques que es desvien de la moral i la raó, deriven en fals culte que poden provocar al seu torn fanatisme i intolerància religiosa entre els diferents creients, qualitats que atempten contra

la consecució de la pau al món, fet que ha de ser la finalitat última de tota religió segons estableix aquest autor.

Per a Kant, l'autèntica religió es redueix als límits de la raó, i és que la veritable religió no ha d'implicar una altra cosa que lleis morals. Perquè ens ha de portar al coneixement de tots els deures morals de l'ésser humà com a manaments divins. És a dir, la divinitat està fonamentada en la raó i el seu exercici, partir del principi invers suposa partir de la idea de Déu per fonamentar la moral, i això és inacceptable des d'un punt de vista racional. Per tant, el recurs a la divinitat té com a objectiu la potenciació del progrés moral.

Així doncs, com acabem de comentar, Kant reconeix que el cristianisme, el judaisme o l'islam, i altres religions, han contribuït al llarg de la història a mantenir l'ordre moral, però això ha passat en tant que s'han fet càrrec de la responsabilitat moral de les persones. En el mateix moment en què s'ha deixat de banda la responsabilitat moral, s'ha caigut en la superstició cultural donant lloc a enfrontaments i guerres de religió.

D'altra banda, cal tenir en compte que una religió de la raó necessita doctors perquè si es deixa a la raó perquè cada individu la segueixca segons les seues pròpies consideracions, no es podria arribar mai a la facticitat d'una Església com a associació universal de tots els éssers humans. Per tant, les lleis cognoscibles per la mateixa raó han d'anar revestides de certes disposicions estatutàries amb autoritat, o com Kant diria, amb prestigi legislatiu. No obstant això, cal no oblidar mai que no és l'observança dels deures eclesiàstics externs estatutaris els que poden fer l'ésser humà agradable a Déu, sinó únicament l'actitud moral pura. Els deures serien els següents: «compleix el teu deure no tenint un altre mòbil que no siga l'estima immediata del mateix», «estima Déu» i «estima el teu proïsme com a tu mateix». Pel que fa a les recompenses per haver complert amb el nostre deure en aquest món, direm que aquells que van complir per l'esperança de la recompensa, rebran per això mateix una recompensa diferent que aquells que fan el deure per raó de si mateix.

Finalment, cal destacar que en la pau rau el «bé suprem de la Humanitat» (Cabedo 1997, 36), per això els esforços desencadenats des de les diferents Esglésies particulars han d'anar encaminats a la seua consecució. La veu de la raó és la que determina l'estat de pau com el bé suprem per a la Humanitat, ací Kant proposa una mena d'aliança de pau on un poble il·lustrat, autoproclamat en república, pugua donar exemple als altres pobles i cessen les disputes (Kant 2006). Així doncs, han de ser abolits tots els plantejaments que incloguen un caràcter predominantment amoral o immoral, així com totes les esglésies particulars on els dogmes es basen en el fals culte i la superstició (Santiago Oropeza 2004).

1.5. El perill del fals culte

Quan Kant apunta al perill del fals culte que es dona dins de les esglésies particulars, s'ha de tenir en compte l'antropomorfisme de l'Ésser Superior com un fet summament perillós pel que fa a les nostres relacions pràctiques amb la voluntat divina i a la nostra moralitat (Fraijó 2022, 330-32). I això és així perquè

quan antropomorfitzem la figura de Déu o del seu fill en una persona concreta, correm el risc de representar Déu com aquell del qual esperem que perdone tots els nostres pecats, o aquell al qual ens serà més fàcil complaure.

El fals culte dona inici quan el mateix ésser humà no s'adona que per a pertànyer al Regne de Déu en té prou amb dur a terme una conducta moral pura i creu que servir Déu és tributar un culte. Perquè allò que més acostia a les persones a un Ésser Superior és la conducta que surt del seu interior no motivada per finalitats externes, sinó pel deure racional. Així doncs, la idea que el subjecte pot fer-se agradable a una deïtat a través de certes pràctiques com l'oració, els rituals o la creació de temples no fa més que acreïxer les diferències entre creences i promoure així els odis i incomprendiments entre les persones. I és que el punt de partida no està en el que Déu ha fet per nosaltres, sinó en el que nosaltres hem de fer per Déu.

D'altra banda, cal destacar que els sacrificis han estat històricament la major forma d'expiar els propis pecats i retre culte a Déu, no obstant això, els sacrificis de la mateixa manera que altres rituals, resulten ser un engany en intentar aproximar-nos a Déu, ja que tot el que l'ésser humà creu poder fer encara, a més d'observar una bona conducta, per fer-se agradable a Déu és simple deliri religiós i fals culte de Déu.

Així doncs, aquell que no ha actuat en base al deure i es dedica a l'acceptació, la confessió i la glorificació de tot el que ha estat objecte de revelació, cau en el fals culte a Déu i no pot esperar haver arribat a un nivell òptim de moralitat en les seues accions. Així, l'oració resulta ser una activitat nul·la si el seu objectiu resideix en accedir a la divinitat mitjançant un acte que en si no consisteix més que en l'expressió de desitjos i pretensions de la mateixa persona. Però si s'encamina a estimular el grup de creients col·lectivament per poder traduir en la realitat, entre tots, la pràctica moral, pot resultar de gran profit per a la Humanitat. Tot i això, inicialment, el culte i l'oració no tenen sentit si són concebuts com a actes externs a l'ésser humà provocats per motius no morals.

En resum, pensa Kant (1989) que la confiança en obtenir fàcilment el perdó de les pròpies culpes comptant amb el recurs a uns mèrits aliens o a certs ritus ve a facilitar o provocar els vicis i les males obres. Això deriva en el fals culte i la superstició, ja que fa creure als éssers humans que un pot acostiar-se a Déu o fins i tot fer-se agradable mitjançant la pràctica de certs ritus. Perquè la religiositat no és una cosa externa a l'individu, sinó que implica comprometre voluntàriament des de la llibertat a recórrer el camí de la moralitat.

1.6. Una comunitat pública moral

Com s'ha assenyalat, l'ésser humà es troba al llarg de la seua vida en contínua lluita contra el mal per poder arribar a ser lliure. No obstant això, és en la seua convivència amb altres éssers humans quan major risc corre de corrompre la seua conducta i caure en males pràctiques. Per aquesta raó, el principi del bé no és assolible de cap altra manera que amb l'establiment d'una societat fundada i regida per lleis de la virtut.

Una comunitat pública moral té a veure amb l'ideal de conjunt de totes les persones, una comunitat que permet a l'ésser humà sortir del seu estat de naturalesa moral, on es troba constantment assetjat pel mal i passar a un estat políticocivil. Perquè l'ésser humà, com a tal, té un deure amb el gènere humà, un deure que necessàriament pressuposa la idea d'un ésser moral superior que farà que les forces de per si mateix insuficients dels individus, arriben a unir-se en un resultat comú. El fet de formar una comunitat o associació pública de persones permet una consciència que el bé moral suprem no arriba a aconseguir pel sol esforç de la persona individual en pro de la seua pròpia perfecció moral, sinó que exigeix la unió de totes les persones formant un conjunt que tendisca a aquest mateix objectiu (Kant 2006). Es crea així el que serà un poble de Déu guiat per lleis morals.

Així doncs, s'ha de diferenciar, segons Kant (2006) entre comunitat jurídica i comunitat moral. A la primera, el poble és el seu propi legislador, de manera que es compatibilitza la llibertat de tots amb la de cadascun, mentre que en una comunitat moral es fomenten les lleis de la moralitat més que la legalitat dels actes, la forma no importa tant com el contingut. En relació amb allò anterior, la veritable Església visible és la que representa el regne moral de Déu sobre la terra, quant aquest es fa possible tractant-se d'ésser humans. Per construir una veritable Església, ha de basar-se en la universalitat, la qualitat (associar-se en base a uns mòbils morals), la relació sota el principi de llibertat conformant una república i la immutabilitat de la seua constitució.

La dificultat d'arribar a conformar una comunitat pública moral està en el reconeixement que l'única cosa que Déu exigeix és que duguen a terme una conducta moralment bona en el seu dia a dia, però les persones triguen a convèncer-se d'això, i duen a terme les accions per qüestió de forma (lleis) i no de contingut (mòbils morals). I això pot provocar que triguem més a arribar a la creació de la comunitat moral, una de les claus es troba en el fet que tota religió consisteix en que considerem Déu com el legislador a qui tots han de venerar. El principal error resideix a creure que sabem quina és la forma veritable en la qual Déu vol ser honorat, els éssers humans solen errar i no veuen que és només amb el compliment de la moral, del deure pel deure, com poden honorar un Ésser Superior.

La idea de la creació d'una comunitat pública moral vindrà marcada per la religió universal, és a dir, per la posada en pràctica per part dels éssers humans del seu principi moral; està estretament relacionada amb la pau perpètua com a fi últim de la Humanitat, fet que assenyalàvem a l'inici de les presents pàgines. No podem acabar sense assenyalar que per a Kant «el desenvolupament constant de la llibertat de la Humanitat adquireix significat empíric en el desenvolupament de la legalitat, que ha de transcendir els límits dels Estats per acabar estenent-se en les relacions interestatals dels pobles fins a formar una societat cosmopolita» (Gil 2006, 8).

D'altra banda, si el concepte de Déu «sorgeix només de la necessitat de la raó de pensar com a possibles les lleis morals, llavors la religió, fundada en la creença resultant només podrà ser una única, que és moral» (Sánchez Zermeño 2004, 6). Només la religió moral pot presentar la pretensió d'universalitat, ja que és una cosa que les diferents legislacions estatutàries en què es basen les esglésies particulars no poden aconseguir. L'ésser humà no pot fer el bé suprem per

ell mateix, però sí percebre el deure d'actuar per a aconseguir-ho. Amb el que no ens ha d'interessar tant saber el que és Déu en si mateix com el que és per a nosaltres en qualitat d'éssers morals. La fe religiosa universal veritable és la creença en Déu com a creador totpoderós del cel i la terra, com a conservador del gènere humà i regidor benèvol del mateix, i com a vigilant de les seues pròpies lleis santes.

2. La secularització del món actual

La raó constructiva, que genera tots els continguts normatius a partir de si mateixa, troba en Kant la veu d'una visió de la humanitat que unifica una cultura il·lustrada i basada en la raó, amb una organització justa de la societat que assegura la pau i la llibertat. Aquest esperit humanista inspira, juntament amb el dret racional, també l'Estat secular que garanteix la llibertat religiosa. En el present apartat tractarem les principals tendències del món actual, considerat en gran mesura com secularitzat, centrant-nos sobretot en l'article titulat «La revitalització de les grans religions: un repte per a l'autocomprensió» de Jürgen Habermas (2014). En aquest text l'autor problematitza la tesi segons la qual existeix un nexa estret entre la modernització progressiva de la societat i una secularització cada vegada més àmplia de les consciències de la població (Habermas 2014). La mencionada tesi es basa en tres consideracions:

1. El progrés científicotècnic promou una *comprensió antropocèntrica* del món «desencantat», és a dir, un món causalment explicable; i un humanisme científicament il·lustrat no es pot reconciliar fàcilment amb imatges del món teocèntriques i cosmocèntriques.
2. Les esglésies i les comunitats religioses, en el curs de la *diferenciació funcional de sistemes socials*, ja no tenen incidència en el dret, la política i el benestar públic, la cultura, l'educació i la ciència, i es limiten a exercir la seua funció genuïna d'administració dels béns salvífics, privatitzen la pràctica religiosa i perden significat públic.
3. El desenvolupament de les societats industrials i postindustrials té com a conseqüència un benestar mitjà més elevat i una seguretat social creixent, i amb l'alleujament de les crisis vitals, és a dir, amb la *seguretat existencial creixent*, desapareix la necessitat de seguir una pràctica que promet dominar les contingències descontrolades mitjançant una «comunicació» amb un «més-enllà».

A les societats europees del benestar, així com a Canadà, Austràlia i Nova Zelanda, els lligams religiosos dels ciutadans s'han afluixat gradualment des de la fi de la Segona Guerra Mundial. I des de fa més de dues dècades, tal com apunta Habermas, s'ha arribat a parlar fins i tot de la «fi de la teoria de la secularització». Els Estats Units, amb les seues comunitats de creients d'una gran

vitalitat i grups solidificats de ciutadans religiosament actius, que constitueixen la punta de llança de la modernització, van ser considerats durant molt de temps la gran excepció a la tendència secularitzadora. Les lliçons que s'extrauen d'una perspectiva globalment ampliada a unes altres cultures ens porten a pensar que els Estats Units són avui més aviat el cas normal. Des d'aquesta perspectiva, el desenvolupament europeu amb el seu racionalisme occidental, havia de constituir el model per a la resta del món, i esdevé l'excepció.

Són tres els fenòmens superposats que es concreten per fer la impressió d'un ressorgiment de la religió d'efectes mundials (Habermas 2014, Habermas i Ratzinger 2008): el desplegament missioner de les grans religions, la seua agudització fonamentalista i la instrumentalització política dels seus potencials violents. Mentre creix la secularització en les societats benestants, la societat mundial és cada vegada més religiosa, ateses les taxes de naixements més altes dels països en vies de desenvolupament (Ortega-Esquembre i García-Granero 2019). Una mirada més detallada als contextos en eclosió i a les situacions revolucionàries dels diversos grups que, tanmateix, es troben en una situació d'inseguretat social igual, que són sensibles als missatges d'escenificació populista de les megaesglésies carismàtiques evangèliques: a l'Amèrica Llatina, a l'est d'Àsia i a l'Àfrica, confirma la hipòtesi sobre el nexa entre la inseguretat existencial i la necessitat religiosa.

Per exemple, Norris i Inglehart expliquen la vitalitat religiosa de les societats dels Estats Units, d'una banda, demogràficament, per una immigració procedent de societats tradicionals amb orientació religiosa i taxes altes de naixements i, d'altra banda, des del punt de vista socioestructural, referint-se a la debilitat del sistema de seguretat social. Als Estats Units no hi ha una xarxa social que protegeixi els grups poblacionals, especialment amenaçats i febles, dels riscos socials provocats per un sistema econòmic de capitalisme salvatge, com és habitual a Europa.

La debilitat de la teoria de la secularització consisteix més aviat en les conclusions no diferenciades que es tornen paleses en l'ús poc acurat dels conceptes *secularització* i *modernitat* (Conill 2007b). El que és correcte és l'afirmació que les esglésies i les comunitats religioses, seguint la tendència de la diferenciació dels sistemes funcionals socials, s'han limitat de manera creixent a la funció nuclear de la praxi de cura de les ànimes i han hagut d'abandonar les seues competències més àmplies en altres àmbits socials. Alhora, la pràctica religiosa s'ha reclus en formes més individuals, s'ha produït una individualització de la pràctica religiosa.

José Casanova (1994) ha assenyalat que la pèrdua funcional i la individualització no han de suposar una pèrdua de significat de la religió, ni en l'espai públic polític i en la cultura d'una societat, ni en la conducció personal de la vida. Amb independència del seu pes quantitatiu, les comunitats religioses poden afirmar un «lloc» també en la vida de societats àmpliament secularitzades. La descripció d'una «societat postsecular», en la mesura que compta amb la pervivència de comunitats religioses en un entorn progressivament secularitzat, s'adhereix amb la consciència pública europea.

2.1. Cap a un món postsecular

La nova descripció de les societats modernes com a postseculars es refereix a una transformació de la consciència que s'explica sobretot a partir de tres fenòmens.

- a) La imatge que els mitjans de comunicació transmeten dels conflictes mundials modifica la consciència pública. No cal ni tan sols la presència inquietant dels moviments fonamentalistes i la por davant d'un terrorisme religiós, perquè la majoria de la ciutadania europea percebi la relativitat de la seua pròpia consciència secular en l'escala mundial. Això fa que la convicció laïcista es senti insegura en quant a la previsible desaparició de la religió i abandoni el triomfalisme de la comprensió secular del món.
- b) La religió també adquireix més significació en l'interior dels espais públics nacionals. Les comunitats religioses adopten el paper de comunitats d'interpretació. Poden influenciar en la creació de l'opinió i la voluntat públiques sobre temes pertinents amb aportacions rellevants.
- c) La immigració de treballadors i de refugiats polítics, procedent sobretot de països amb cultures tradicionals, és el tercer estímul d'una transformació de la consciència dels pobles. La immigració ha suposat que, a les agudes dissonàncies entre diverses religions, s'hi afegiren els reptes d'un pluralisme de formes de vida que és típic de les societats de migració. A les societats europees que es troben en un procés dolorós de transformació cap a societats de migració postcolonials, es percep com un repte la coexistència tolerant amb diverses comunitats religioses, en connexió amb el difícil problema de la integració social de les cultures d'immigració. Cal dir que les confessions autòctones augmenten també la seua ressonància gràcies a l'aparició i la vitalitat de comunitats religioses estrangeres. També contribueixen a aconseguir que els ciutadans secularitzats perceben més clarament el fenomen d'una religió que es fa viva en l'espai públic.

La transformació de la consciència que es duu a terme en societats àmpliament secularitzades es refereix, en primer lloc, al vessant pronosticador de la tesi de la secularització, o siga, a la suposada desaparició de la religió d'un món desencantat. Aquest desplaçament de l'accent recorda el fet que, originàriament, la tesi estava vinculada a una perspectiva de desenvolupament socioevolutiva d'alta volada que avui, amb la mirada global ampliada a la societat mundial multicultural, ha perdut plausibilitat.

2.2. La secularització com a procés d'aprenentatge

Al parlar d'una societat postsecular ens estem referint a una societat en la que cal superar l'autocomprensió secularitzada de la raó moderna, perquè només així les persones poden escollir lliurement allò que volen ser (amb les seues opcions de vida bona i feliç) i per a poder cooperar social i políticament per a crear una societat justa amb una ciutadania secular. Es tracta d'una qüestió central per

a entendre les religions des d'un prisma crític i reflexiu en un marc global on conviuen moltes confessions religioses.

Habermas (2014) assenyala que cal superar l'error de creure que entre religió i actitud secular existeix incompatibilitat. L'autor afirma que en un context postsecular resulta imprescindible no només ser tolerant amb les diverses comunitats religioses, sinó sentir autèntic respecte pels continguts religiosos, ja que tenen influència en els continguts normatius que seguim com a societat. És a dir, com a societat ens nodrim en gran mesura de les normes morals i els valors continguts en les religions que comparteixen espai en la societat secularitzada. Per tant, per a Habermas, la nova configuració d'una societat postsecular implica la superació tant del dogmatisme religiós, com del secularisme laïcista. Açò suposa tres correccions principals al procés de secularització:

1. El reconeixement que les religions pertanyen a la història de la raó.
2. La necessitat d'una modificació dels hàbits mentals de la ciutadania perquè s'entenga la secularització com un procés d'aprenentatge, tant per part dels ciutadans religiosos com dels ciutadans seculars.
3. La legitimació dels continguts religiosos en l'ús públic de la raó.

Habermas considera que els temps de lluita entre la comprensió antropocèntrica del món i la tecnocèntrica han acabat, que Occident precisa repensar el procés de modernització. Per a açò l'autor parteix de l'intent kantianà per a apropiarse racionalment dels continguts religiosos. Assenyala que existeix una carència de la fe racional pura estrictament moral, però que cal un interès de la raó per a compensar-la obrint-se a les doctrines que aporten les tradicions religioses. Així podria ampliar-se la raó pràctica més enllà de la pura legislació moral i doncs, l'ètica quedaria oberta a la religió.

Partint de les aportacions kantianes, Habermas proposa no només tolerància per a les diferents religions que conformen l'espai públic, sinó aprenentatge. Assenyala que la filosofia té raons per a estar disposta a l'aprenentatge de les tradicions religioses. Perquè la consciència d'una ciutadania postsecular també es nodreix de les fonts normatives que són les religions, i la consciència d'aquesta realitat és la que promou la solidaritat entre diferents cultures, i ací radica la clau d'una societat postsecular en construcció.

En la societat postsecular s'obre pas una nova concepció de la modernització de la consciència pública, segons la qual es requereix una modificació reflexiva tant de les mentalitats religioses com de les seculars. Des d'ambdues posicions s'ha d'entendre la secularització de la societat com un procés d'aprenentatge complementari, en el que ambdues han de prendre's seriosament i han d'estar disposades a oferir les seues contribucions en l'esfera pública en els assumptes controvertits. Cal, per tant, abandonar la pretensió de tenir el monopoli interpretatiu del bé i del mal a partir d'una sola imatge del món. La discordança entre fe i saber només mereix la catalogació de racional si a les conviccions religioses també se lis concedeix l'estatus epistèmic que no sigui irracional. Cap esperar en una cultura política liberal que els ciutadans seculars participen en la traducció del llenguatge religiós a un llenguatge comú, aprofitable públicament per tothom.

2.3. L'ateisme

En la unitat dues també abordem l'ateisme, i ho fem a través de l'autor André Comte-Sponville, filòsof francès membre del Comitè Consultiu Nacional d'Ètica Francès des de 2008. En el seu llibre *L'ànima de l'ateisme: introducció a una espiritualitat sense Déu* (2006) l'autor proposa un ateisme constructor de valors, de respecte i fidelitat cap als trets més humans, encara que sense una fe consolidada. Sota esta posició es qüestionarà si és possible prescindir de la religió socialment, l'existència de Déu, etc.

El cas de Comte-Sponville és curiós, no perquè argumente contra la religió (com a ateu), sinó perquè ho fa fora de les postures científiques, ho fa des de l'ètica i la moral, des dels valors. No es recolza en teories sobre l'origen de l'univers, l'antimatèria o d'altres, sinó des de la pròpia vivència personal que defèn el fet que podem adoptar uns valors i formes de vida sense necessitat de la religió (es referirà la majoria de les vegades al catolicisme). L'autor parteix de la definició que dona Émile Durkheim sobre la religió en la seua obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982): «Un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas o prohibidas, creencias o prácticas que reúnen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas» (Comte-Sponville 2006, 21). De l'anterior definició hi ha dos termes que podem ressaltar: sagrat i comunitat. En tractar allò sagrat, les religions es reserven per a la seua jurisdicció l'administració del que està fora de l'abast humà, fora de la seua condició, davant la qual cosa l'ésser humà queda estupefacte perquè és immanent i incompreensible.

En tractar el concepte de comunitat (en el sentit de comunitat moral) obliga l'ésser humà a acceptar els valors, pràctiques i creences que la comunitat realitza, explicitats sobretot en les religions revelades. L'autor defensa que una societat no pot prescindir de vincles, i encara que la religió contribueix a establir aquest tipus de vincles comunitaris, no tot vincle té per què ser religiós. Així doncs, des del punt de vista sociològic, la religió afavoreix la cohesió social, i és que en la seua etimologia es reflecteix aquest aspecte. Religió ve de *religare* com a creació de vincles, però també ve de *relegere* en el sentit de recollir i rellegir (mites, textos, ensenyaments, etc.). Per tant, a través de la religió les societats han recollit i estructurat un seguit de valors i vincles d'unió mútua, compartint sense dividir, i és per això que no cal renunciar a aquests valors encara que la fe en Déu s'haja perdut. L'autor fa ací referència a les societats occidentals contemporànies on, com hem vist anteriorment, el grau de secularització és alt.

Ja que no sabem què és Déu ni tenim la certesa de la seua existència, podem indagar sobre el significat de la paraula que fem servir per a designar-lo, és a dir, tenim un concepte nominal però no real de l'existència divina. Si sabem definir nominalment el que suposa Déu per a nosaltres, només cal plantejar-nos si creiem en això o no. Així, l'autor sotmet la suposada existència divina a tres proves per a saber de la seua essència:

1. *La prova ontològica o a priori*: La formulació més coneguda de la prova ontològica és la de sant Anselm (segle XII), encara que també apareix en el pensament de Descartes. Tracta de provar l'existència de Déu com un

ser per damunt del qual no es pot imaginar res major. És a dir, el mateix concepte de Déu contindria la seua existència, ja que és perfecte en si mateix. Però Comte-Sponville assenyala que esta concepció seria simplement la definició del concepte Déu i, per tant, no provaria la seua existència, solament la definiria. El concepte nominal de Déu no justifica la seua existència.

2. La *prova cosmològica o a posteriori* (sant Tomàs) parteix d'un fet, que és l'existència del món per a justificar l'existència de Déu. Les coses que trobem al món existeixen perquè alguna entitat superior les ha creades, alguna cosa que existia abans que elles. Tot existeix perquè Déu existeix. L'autor sosté que l'argumentació només demostra l'existència d'un ésser necessari. Però que l'ésser necessari dista molt d'haver de ser el Déu judeocristià o qualsevol altre. És més proper a una idea d'infinitud, és a dir, es queda en l'afirmació d'un principi.
3. La *prova fisico-teleològica* es basa en les nocions d'ordre i finalitat i és a posteriori. Part de la teoria del disseny intel·ligent, Déu com un creador que perfecciona l'ésser humà, és a dir, per exemple, la complexitat de l'evolució humana només s'explica a través de la tasca de Déu. Aquesta teoria s'ha vist molt perjudicada al llarg dels últims anys per l'avanç de les ciències perquè cada vegada s'explica millor l'ordre i l'aparent finalitat en l'univers, a més que s'està constatant l'atzar i el desordre.

Segons Comte-Sponville, cap de les proves demostra que Déu existisca. No obstant això, l'autor fa d'advocat del diable en les seues pròpies teories quan afirma que tampoc hi ha una prova que Déu no existisca, però un no-res per definició no suposa res, no té efectes, i a més seria un assumpte menys cru per a l'ateisme que per a la religió.

D'altra banda, l'autor considera que el fet que els ateus no creuen en l'existència de Déu, no els impossibilita per a desenvolupar una vida espiritual, ja que es pot prescindir de la religió, però no es pot prescindir d'espiritualitat, fidelitat, ni amor. Així doncs, l'espiritualitat que l'autor proposa als ateus és més activa que passiva, és de fidelitat més que de fe, d'acció més que d'esperança, d'amor més que de submissió. El misteri o la mística de la espiritualitat es reflecteix en diversos aspectes:

- La immensitat que experimentem en comparar la nostra vida amb l'ordre existencial del cosmos. Quan contemplem la immensitat que ens conté, adquirim consciència de la petitesse de la nostra existència.
- El sentiment oceànic que experimentem en la unió mística (en alguns casos) amb allò diví, sobrenatural, sagrat... també podem experimentar-ho sense religió, ja que la unió amb Déu seria similar a la unió amb l'univers, la unió amb l'Església seria proporcional a la unió amb el món, i el sentiment d'afinitat de la fe pot ser substituït per l'experiència.
- L'experiència mística que experimentem en la comunió amb els éssers estimats i, fins i tot, amb actituds i formes de vida.

- La plenitud que no podem sentir a les nostres vides perquè sempre estem desitjant el que no tenim i no gaudim de les coses reals i al nostre abast. Vivim en l'esperança i no en la voluntat.
- La simplicitat que es necessita per a assolir la plenitud, són els moments en què ens oblidem de nosaltres mateixos, quan la nostra consciència arriba a un grau òptim de puresa i subtilitat.
- El silenci, ja que fem servir paraules innecessàries per a descriure la realitat, el que creiem real, com ara interpretació, racionalització, justificació.
- Els sentiments de serenitat, acceptació, independència i veritat, són els que estan possibilitant el camí de la felicitat.

Des d'aquesta proposta de pensament, hem vist com una persona pot tenir i viure una espiritualitat, fundada en valors (pau, justícia, amor) sense necessitat de tenir una religió. La fidelitat cap a la veritat i l'esperit humanista conformen un camí cap a la felicitat del nostre esperit. Per tant, existisca o no existisca Déu, la nostra espiritualitat depèn únicament de nosaltres, i no hem de confondre un laïcisme fidel als valors amb un sentiment antireligiós. Les diferents vivències poden conviure en el marc d'una societat global.

Conclusió

Tal com s'ha pogut observar al llarg de l'exposició del contingut teòric, la segona unitat de l'assignatura se centra a abordar la secularització del món i obrir pas al plantejament de la necessària convivència en l'espai públic de diferents cosmovisions del món pel que fa a la relació dels subjectes amb la espiritualitat. Així doncs, hem pogut observar com, partint d'una concepció kantiana de la religió com a religió moral, podem desprendre aquest espai de la mera fe, per dotar de valors morals universals al concepte de Déu com ideal regulatiu del nostre comportament. Eixa concepció permet obrir pas a una societat secularitzada on la religió passa a ocupar un segon lloc, encara que no a desaparèixer. No obstant, tal com apunta la teoria habermasiana partint de les idees kantianes, cal reconèixer que s'està obrint pas front a nosaltres un nou escenari on les empreses misioneres i les grans religions s'estan rearticulant en un marc global, on conviuen amb ciutadans no creient o agnòstics. Dins d'aquest marc, cal repensar la convivència de totes les opcions de vida bona (entre les que es troben també l'ateisme i l'agnosticisme), fomentar el respecte i el coneixement de les diferents cultures per a assentar les bases d'una societat vertaderament intercultural.

ACTIVITATS

Tal com es pot observar en els continguts teòrics de la segona unitat temàtica, són moltes les qüestions plantejades a les quals cal presentar atenció. La primera activitat que es proposa recau en incentivar la reflexió sobre el concepte de secularització i el de societat postsecular. A través de la lectura del text de

Habermas (2014) titulat «La revitalització de les grans religions: un repte per a l'autocomprensió», i de la visualització d'un fragment del documental sobre el terraplanisme en l'actualitat titulat *Behind the curve* (Netflix, 2018), es pot raonar conjuntament (docent i alumnat) sobre les raons que poden explicar l'augment en les últimes dècades d'adeptes a la visió de la terra plana. Resulta molt interessant identificar les variables religioses, econòmiques, ideològiques, sociològiques i polítiques que intervenen en l'adopció d'aquesta creença, de base anticientífica. En aquesta activitat es tracten qüestions relatives a les creences i la fe, a la veritat i la ciència, per a veure com condicionen, possibiliten o dificulten la generació d'un món intercultural en un món global. De fet, el fenomen del terraplanisme en l'actualitat i el seu creixent nombre d'adeptes és un exemple de la complexitat de les societats occidentals contemporànies i del seu caràcter global. En part, el dit fenomen suposa una resposta reactiva cap a les «amenaces» que la modernització i la globalització suposen per a les formes de vida tradicionals, on la religió és un dels eixos fonamentals.

La segona activitat se centra en la visualització d'un fragment d'un episodi de la sèrie documental titulada *The Story of God* protagonitzada per l'afamat actor Morgan Freeman. Ens centrem en l'episodi «¿Quién es Dios?», on l'actor visita diferents territoris i dialoga amb creients de diferents creences religioses, mostrant canvis i diferenciacions en les seues concepcions de Déu. Aquesta sèrie documental és una bona eina per a donar a conèixer el caràcter multicultural del món, i l'actitud intercultural de l'actor, i es mostra obert a totes les explicacions que li donen els diferents creients, assenyala una possibilitat per entreveure un món intercultural basat en el diàleg interreligiós.

Per últim, amb l'objectiu d'abordar la qüestió de l'ateisme i l'agnoscitisme, així com la tradicionalment conflictiva relació de la religió amb la ciència, veiem dos fragments a classe. En primer lloc, un en el que entrevisten el conegut divulgador científic Richard Dawkins³ i li pregunten sobre el seu ateisme. En segon lloc, una entrevista a André Comte-Sponville on parla del seu llibre *L'ànima de l'ateisme* (2006).⁴ Mentre es visualitzen els fragments, l'alumnat pot prendre nota de les afirmacions d'ambdós autors per a després confrontar-les amb la intenció de comparar les seues diferents concepcions sobre l'ateisme.

BIBLIOGRAFIA BÀSICA

La bibliografia bàsica de la segona unitat temàtica, també entesa com a lectures recomanades, es disposa a continuació:

Aramayo, Roberto R. 2019. «El entorno religioso de nuestra imputabilidad moral y la fe reflexionante del auténtico credo kantiano (Presentación al texto de Kant Sobre el mal radical)». *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 10: 188-203. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3583165>.

3. Richard Dawkins and Brandon Flowers in religious dispute | SVT/NRK/Skavlan (2019): <https://www.youtube.com/watch?v=W-pr2PL-e9Y>.

4. Entrevista a André Comte-Sponville: <https://www.youtube.com/watch?v=M-8A8WomN7k>.

- Comte-Sponville, André. 2006. *El alma del ateísmo*. Barcelona: Paidós.
- Conill, Jesús. 2007. «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana». *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 63 (238): 571-581.
- Habermas, Jürgen. 2014. «La revitalització de les grans religions: un repte per a l'autocomprensió». *Enrahonar* 52: 27-41.
- Martínez Marzoa, Felipe. 1981. «Prólogo a *La religión dentro de los límites de la sola razón*». En *La religión dentro de los límites de la sola razón*, Immanuel Kant (1793-1981), 7-18. Madrid: Alianza.

A més, tenint en compte que el present manual no tracta de centrar-se en la descripció de les religions, sinó d'oferir una mirada filosòfica al marc global en el qual s'inscriuen en l'actualitat, s'ha prescindit d'una unitat didàctica concreta on es descriuen les religions. D'altra banda, es proposen ací diferents recursos bibliogràfics perquè el lector/a pugui endinsar-se en la història de les religions, si així ho considera oportú:

- Smith, Huston. 2002. *Las religiones del mundo*. Barcelona: Kairós.
- Eliade, Mircea. 2009. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Santidrián, Pedro. 1992. *Diccionario básico de las religiones*. Navarra: Verbo Divino.
- Amstrong, Karen. 2006. *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: Paidós.
- Associació UNESCO per al Diàleg Religios (2017). *Diccionari de religions*. Barcelona: GenCat. Disponible en: https://justicia.gencat.cat/web/.content/afers-religiosos/documents/Diccionari_infantil.pdf.
- GenCat. Afers Religiosos. Presentació sumària de les principals religions del món. Disponible en: <https://afersreligiosos.gencat.cat/ca/diversitat-religiosa/coneixer-les-religions/>.
- Observatori del pluralisme religiós a Espanya (Ministeri de Justícia, Govern d'Espanya): <https://www.observatorioreligion.es/>.
- Observatori Blanquerna de Comunicació, Religió i Cultura: <https://obsblanquerna.com/es/>.

Unitat didàctica 3.

Crítiques filosòfiques a la religió

PRESENTACIÓ I OBJECTIUS

La tercera unitat didàctica té com a objectiu central l'estudi de diverses propostes filosòfiques des de les quals es desenvolupa una crítica a la religió. En primer lloc, s'aborda la proposta de David Hume i la religió en el marc de la filosofia empirista, una crítica radical caracteritzada per l'escepticisme cap al món religiós. En segon lloc, Karl Marx amb la seua crítica a la religió entesa com a alienació, com a producte cultural que genera falsa consciència i legitima les estructures de dominació social. En tercer lloc, Sigmund Freud desenvolupa la seua crítica des de diferents dimensions, entre les que hi ha la comparativa entre els rituals religiosos i les conductes maníacques. En quart lloc, s'explora la crítica a la religió de Ludwig Feuerbach, que representa el paradigma de la seua concepció de la religió com a projecció de l'ésser humà, el desenvolupament de l'antropologia. En cinqué lloc, s'exposa la crítica nietzscheana a la tradició grega i a la religió cristiana per a superar les limitacions vivencials del dualisme platònic, entre d'altres qüestions. En quart i últim lloc, introduïm la figura de Helene von Druskowitz i el seu pessimisme ateu (i feminista), pel qual l'autora identifica l'home com a causa d'aquests dos fets, és la causa de l'ateisme, ja que no sols el món i la història estan fets a la mida dels homes, sinó que Déu també ho seria.

A continuació es pot consultar l'índex:

Introducció

1. David Hume i la religió en el marc de la filosofia empirista
2. Ludwig Feuerbach i la reducció antropològica de la religió
3. Karl Marx i la religió com a alienació
4. Sigmund Freud i la crítica a la religió
5. Friedrich Nietzsche i la mort de Déu
6. Helene von Druskowitz i el pessimisme ateu

Conclusió

CONTINGUT TEÒRIC

Introducció

Filosofia de la sospita és una etiqueta que va proposar Paul Ricoeur (1913-2005) i que descriu el caràcter comú del pensament de Marx, Nietzsche i Freud. Els filòsofs de la sospita posen en crisi la societat tradicional i defensen que la millora de l'individu passa per la transformació de la societat i per la destrucció de tot allò que impedeix als éssers humans expressar la seua autèntica naturalesa (l'alienació en Marx, el nihilisme en Nietzsche o la repressió dels instints sexuals en Freud) (Torralba 2018). Els eixos de la sospita són bàsicament quatre: la religió, la política, la societat i l'ètica.

Pel que fa a la religió, el pensament de la sospita enuncia una sèrie d'afirmacions de tipus materialista i ateu. Per a Marx, Nietzsche i Freud, en el camí obert prèviament per Feuerbach, la veritat de la teologia es troba en l'antropologia. És la persona insatisfeta, temerosa, la que crea la divinitat i no a l'inrevés. Per a Marx, la religió és l'opi del poble i el crit de dolor de l'animal ferit, és a dir, una forma d'alienació, de negació i de recerca de consol davant l'absurd del món i davant l'explotació. Per a Nietzsche, específicament, el Déu cristià és l'expressió del ressentiment i dels valors tristos que neguen la vida. La negació de la transcendència és la condició imprescindible perquè els éssers humans puguin arribar a ser creadors de valors i de sentit. Per a Freud, la religió és una il·lusió. La il·lusió d'un món protegit, segur, que ens porta a crear la imatge d'una figura paterna: Déu Pare és a la vegada una expressió de la impotència dels humans per decidir per si mateixos i un focus de repressió de la sexualitat.

Partint d'esta petita introducció, a continuació s'hi aborden diverses propostes filosòfiques des de les quals es desenvolupa una crítica a la religió.

1. Hume: la religió en el marc de la filosofia empirista (naturalisme)

David Hume farà una investigació empírica i analítica, hedonista i material de la religió (López Sastre 2010, Pérez Andreo 2006). Hume no elabora una proposta de Filosofia de la Religió com a tal, encara que les seues crítiques afecten la religió, però és una mostra clara del canvi en l'enfocament de la filosofia religiosa a la Filosofia de la Religió, obrint pas a les crítiques al citat camp. La seua proposta és una crítica radical caracteritzada per l'escepticisme cap al món religiós. Ens situa en un moment en què només queden dues vies per a defensar les creences religioses, és a dir, subratllar que es fonamenten en la mera fe, i posar èmfasi en la utilitat que té per a l'ésser humà i la societat, encara que no es puga provar la seua veritat. Hume desenvolupa la seua crítica a la religió al llarg de diferents obres, des d'*Historia natural de la religión* (2003 [1757]), on exposa l'origen i la influència perjudicial de la religió en la vida dels éssers humans, fins

a arribar a *Diálogos sobre la religión natural* (2004 [1779]), en la qual pretén deixar fora de combat a tota divinitat.

Un dels nuclis centrals mitjançant els quals Hume inicia la seua crítica a la religió són els fenòmens religiosos, en concret, la seua crítica a la creença en els miracles, que en el fons és una crítica a la creença en la teologia revelada (Sanfèlix Vidarte i Tienda Palop 2018). Per a Hume, un miracle és un fet sobrenatural que transgredeix les lleis de la natura i que, per tant, es troba més enllà del camp d'acció i decisió de l'ésser humà. L'autor assenyala el següent: si ens són revelats, com podem estar segurs de la genuïna procedència divina dels miracles? L'autor agafa com a exemple el cas del cristianisme: les narracions que són explicacions mitològiques sobre l'origen del món es poden equiparar a les narracions que ens arriben sobre els miracles de Jesús. I els miracles han afavorit la creença de la procedència divina de Jesús. A més, assenyala que el fet que moltes persones acceptaren el testimoni dels apòstols sobre la resurrecció de Jesús es pot explicar en la credulitat de la massa ignorant. Així doncs, és important comprendre que aquesta crítica, encara que centrada en els miracles del cristianisme, és una crítica que es pot estendre alhora a les altres religions i que, en definitiva, suposa una crítica radical cap a la teologia revelada.

Aleshores, què seria un miracle per a Hume? És un succés sobrenatural perquè transgredeix les lleis de la naturalesa. Per a reconèixer que un succés és genuïnament miraculós hauríem de saber prèviament que ni es pot explicar en base a les lleis de la naturalesa que actualment coneixem, ni ho podrà ser en el futur, i això és gairebé impossible de realitzar-se. De fet, Hume assenyala que afirmar de manera contundent que els miracles no poden tenir explicació, no fa més que reafirmar una afirmació dogmàtica. Així, comença criticant l'acceptació dels miracles esmentats per part de la gent, que sembla estar predisposada a creure en les narracions sobrenaturals. Però, diu, les acceptarem.

Fa, així, dues crítiques. La primera és que acceptar les narracions de caràcter mitològic de l'Antic Testament, en realitat no evidencia que hi haja un únic Déu veritable, i és que els miracles d'altres religions entren en contradicció amb els miracles de la religió cristiana. És a dir, els uns poden contrarestar els altres, posant en dubte l'existència dels déus de cada religió. A açò cal afegir la idea que el fet de desconèixer les causes no ha d'implicar que el seu origen siga sobrenatural.

Hume continua la crítica a la religió centrant-se en la religió natural o religió racional, que suposa també una crítica a la teologia natural, que s'havia obert pas a la raó per ser capaç d'argumentar aquells punts fonamentals que havien estat temes centrals en el període de l'Edat Mitjana. Una religió basada en dues creences, la de l'existència d'un creador suprem i la de la immortalitat de l'ànima. Comença criticant les demostracions de l'existència de Déu. Critica els intents de demostrar racionalment l'existència de Déu, cosa que influirà moltíssim en el pensament de Kant. Així, critica l'argument del disseny referit a la consideració de Déu com un gran dissenyador que construeix i dissenya la maquinària del món que funciona per si mateix. No cal un dissenyador intel·ligent per a explicar el funcionament i l'origen de l'univers, n'hi hauria prou amb les combinacions d'una matèria en moviment continu. A més, Hume critica l'aterridora presència del mal al món i afirma que aquest suposat dissenyador sent una completa

indiferència per la felicitat humana, ja que no li importa el patiment de la gent. Per tant, no mereixeria la nostra adoració.

D'altra banda, trobem la crítica a l'argument a priori, que fa referència al fet que tot el que existeix ha de tenir una causa o raó de la seua existència, i que en ascendir dels efectes a les causes hem de recórrer a una causa última, a un ésser suprem que en si mateix conté la raó de la seua existència, i que per tant no es pot pensar que no existeix perquè llavors cauríem en una clara contradicció. Aleshores, Hume es pregunta si tot el que existeix ha de tenir una causa de la seua existència, de fet, assenyala que és tan possible que el món haja estat creat per Déu com que haja sorgit del no-res, de fet, en res ens ajuda la raó aquí per discernir la veritat d'aquestes afirmacions.

Hume passa ací al problema del caràcter immortal de l'ànima, sobre el qual assenyala que només s'han de tenir en compte els arguments que s'obtenen a partir de l'analogia de la natura. Sosté que l'experiència ens mostra que els canvis corporals produïts al llarg del temps sempre van acompanyats de canvis en l'ànima, per tant, això ens porta a concloure de manera lògica que l'ànima morirà amb el cos. A més, exposa la idea que si mirem al nostre voltant, veurem que res no és etern, ja que tot està sotmès a un canvi continu. Per tant, creure que l'ànima siga immortal no té sentit. Per a Hume tot sembla indicar que som éssers finits, per exemple, el fet que abans de nàixer ens trobem en un estat d'inconsciència, el no-res, ens pot fer pensar que després de morir ens trobarem un estat similar.

Fins ací hem assenyalat que Hume sosté la impossibilitat de provar la veritat del cristianisme a través de l'evidència històrica, ni de les dues creences bàsiques de la religió natural: l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima. L'autor demostra la inviabilitat de la teologia natural. Però Hume intenta anar més enllà i reflexiona sobre quines causes psicològiques fan que la gent siga procliu a creure aquestes creences sense fonament experiencial/empíric ni racional. La tendència de la ment humana a elevar-se del que és inferior al que és superior, la preocupació dels éssers humans primitius sobre el món i els successos que els envoltaven els van dur a creure en qüestions que no es poden comprovar empíricament. La impossibilitat de trobar les causes als successos futurs va fer que els humans trobaren la resposta en un ésser elevat. Por i adulació supersticiosa són dos components centrals de l'existència de la religió, des de la perspectiva de Hume.

Finalment, Hume reflexionarà sobre com de poc plaents són les pràctiques centrals del cristianisme com el celibat, la penitència o el dejuni, considera que són pràctiques que no es poden aprovar moralment. Així doncs, en gran mesura es produeix una contradicció enorme entre la nostra idea de la justícia i el comportament d'aquest ésser que considerem superior i es presenta com el nostre objecte d'adoració. El producte final d'aquesta contradicció no pot ser cap altre que el desequilibri i la tristesa de molts creients.

2. Ludwig Feuerbach i la reducció antropològica de la religió

Per tal d'abordar el present apartat, resulta interessant començar assenyalant que Feuerbach i Nietzsche són els principals crítics del cristianisme del segle XIX, i per açò resulta necessari posar en diàleg les seues visions. Tots dos filòsofs pensen Déu com una creació humana. No obstant això, hi ha diverses diferències entre *La esencia del cristianismo* (2009 [1841]) i *El Anticristo* (Nietzsche 2011b [1888]). D'acord amb Feuerbach, a través de la religió, l'ésser humà coneix la seua pròpia essència. Hi ha una antropologia oculta a la religió cristiana i la filosofia del futur ha d'exposar-la. Per a Nietzsche, el déu dels cristians ha estat produït per un tipus d'home decadent. Segons ell, únicament destruint el cel cristià, la terra podrà arribar a ser un món humà (Uriel 2010). Tots dos filòsofs culminen la seua anàlisi del fenomen religiós amb un balanç crític d'aquella religió que, després d'ardues lluites històriques, va aconseguir imposar els seus valors al món occidental: el cristianisme. Precisament, al voltant de l'apreciació del cristianisme, les especulacions dels dos filòsofs es distancien fins a tornar-se irreconciliables. Al si del pensament feuerbachianista, la teologia esdevé serva inconscient de la filosofia. A partir d'aquest esquema, Feuerbach pensa la relació que guarda la filosofia del futur amb la religió cristiana (Gil Martínez 2006, 2009, 2010).

En aquest sentit, l'autor considera que la religió cristiana és l'última i més elevada antropologia expressada en llenguatge teològic. La missió de la filosofia és apropiarse del cristianisme i transformar una situació circumstancial en una situació definitiva: d'ara endavant, l'antropologia ja està en condicions d'abandonar la seua exposició indirecta a través de la teologia i començar a expressar-se d'acord amb el llenguatge propi. Feuerbach reconstrueix l'esdevenir de les religions històriques en un procés que va des del politeisme, travessant el monoteisme, fins a arribar al cristianisme.

Segons aquest autor, des del punt de vista genètic, el politeisme és la forma religiosa més originària: la multiplicitat de propietats o facultats considerades sagrades pels éssers humans és representada per la multiplicitat dels déus, cada déu particular simbolitza un predicat determinat. El monoteisme neix històricament com un «politeisme unificat». En el déu del monoteisme queden contingudes totes les propietats i facultats que abans s'atribuïen a diferents déus. Cal assenyalar que en l'estadi més primitiu de la fe monoteista aquestes propietats o facultats són reunides entre si sense reparar en les contradiccions i dificultats que susciten la seua atribució a un mateix i únic subjecte.

L'aparició històrica de la religió cristiana suposa el pas del culte particular –tant al seu vessant politeista (Grècia) com monoteista (Israel)– al culte universal: sorgeix una religió cosmopolita que supera la barrera de l'interés nacional. El cristianisme projecta en el seu Déu l'essència humana genèrica. La superació de les característiques nacionals implica una supressió de les determinacions empíriques i una espiritualització del subjecte diví. La novetat de la religió cristiana consisteix, simplement, en la generalització i abstracció de les propietats divines de les antigues religions nacionals i la seua consegüent –i successiva– integració

conciliadora en una personalitat unificada: el Déu protector d'un poble deixa el seu lloc al benvolent pare de tots els éssers humans.

En *La esencia del cristianismo* (Feuerbach 2009 [1841]), l'autor critica el contingut teològic de la religió, i afirma que els predicats teològics de Déu no són més que el conjunt de les facultats i qualitats de l'essència genèrica de l'ésser humà. Així, criticarà també el fetixisme i l'alienació religiosa. Per tant, si la teologia és una patologia, la filosofia de Feuerbach es presenta com a terapèutica, la seua crítica no és mer criticisme, sinó que té un contingut eminentment positiu.

A partir de la crítica a la religió tracta d'afirmar el ser real de l'ésser humà. I és que, tal com considera l'autor, per mitjà de la religió l'ésser humà es relliga de manera mediada amb la seua pròpia essència genèrica, compartida i supra-individual, dipositant-la en un ésser altre i diferent de si mateix (Cabada Castro 2010). Així doncs, la teologia, com a saber especulatiu sobre els atributs de Déu, no és més que antropologia: «La religión es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo en su totalidad viviente, en la que la unidad de la autoconciencia existe como reino de relaciones, como perfecta unidad del yo y del tú» (Feuerbach 2009, 117). Açò vol dir que hem creat Déu a la nostra imatge i semblança, a través de la consciència i la imaginació hem objectificat la figura de Déu, en la que projectem els nostres anhels i desitjos. *Homo homini Deus*, «l'home és el Déu de l'home» (Piñón Gaytan 2014), per a Feuerbach, el Déu fet home en el cristianisme, no és sinó la manifestació del home fet Déu.

Tal com es pot observar, l'anàlisi feuerbachiana continua inscrita en el si de l'idealisme en la mesura que, partint d'un ésser humà abstret de les seues relacions historicosocials, no aconsegueix adonar-se de la base econòmica i política de l'alienació religiosa. Per a Nietzsche, per contra, el Déu cristià és la projecció d'un tipus humà particular sumit i afectat per relacions de poder específiques que, enemistat amb les condicions concretes de la seua existència, es lliura a la sacralització d'un món irreal completament antivital (Uriel 2010).

3. Karl Marx i la religió com a alienació

Per tal d'endinsar-nos en la crítica que desenvolupa Marx a la religió, cal partir d'una idea fonamental, açò és, la lectura materialista i crítica que l'autor elabora sobre la religió, una lectura que la lliga amb la base material i productiva de la societat, és a dir, amb el capitalisme. Així, la religió es configuraria com una ideologia que legitima les causes de la infelicitat real de l'ésser humà, açò és, la profusió de la propietat privada en la societat industrial (Mate 2010, 322).

Cal apuntar un concepte que l'autor pren de Feuerbach, ens referim a l'alienació religiosa, que parteix del reconeixement que hem abordat en el subapartat anterior, quan sosteníem la idea que no és Déu qui crea l'home, sinó a l'inrevés (Beltrán Cely 2008). El concepte d'alienació apunta al desenvolupament de la cultura i l'oblit del seu caràcter humà, és a dir, Marx assenyala que les idees són producte de l'ésser humà, però que s'atribueixen a formes sobrenaturals. Aquesta operació fa que l'individu oblide que el món de la cultura està

configurat per l'activitat humana i per tant, açò genera una falsa consciència que permet a la religió constituir-se com a motor fonamental del manteniment de les estructures materials de dominació social pel seu «origen diví» (Fajardo Pascagaza 2018), ja que les desigualtats socials acaben sent en part legitimades pel discurs religiós i una realitat superior. Per aquesta raó Marx sostindrà que els aparells religiosos són meres ideologies, sistemes d'idees que amaguen i legitimen l'exclusió social de les classes històricament dominades. I que serveix com a instrument per a dominar aquests últims grups. Tal com es pot observar en la cita següent (Marx 1974, 92):

La crítica de la religión está en lo esencial completada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica...El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre fabrica la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión e la conciencia de sí y el sentimiento de sí del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo.

Partint de la idea anterior, Marx assenyala que una de les causes de la invenció de Déu té a veure amb el patiment de les persones, de les classes socials dominades. És a dir, les condicions socioeconòmiques en les quals es troben aquests grups (desiguals, injustes, infelices), provoca que hi haja una necessitat d'il·lusió, de buscar sentit més enllà del món factible que els dits grups habiten. Així, la idea de Déu seria per a Marx, o hi tindria molt a veure, la incapacitat de les persones per a canviar les condicions materials en què viuen. Es busca una il·lusió de felicitat i salvació en un més-enllà, perquè en la vida actual és impossible. En conseqüència, apuntarà Marx, la religió desvia l'atenció de les causes reals que generen la desigualtat que dona sentit a l'existència de Déu. A més, incapacita per a la lluita social i la transformació de les condicions materials. La concepció de la religió com a «opi del poble» ens remet a la idea que la religió adorm l'esperit revolucionari. Açò convé a la classe dominant. Encara més, acabar amb les causes reals que fan necessària la religió, fer desaparèixer el sistema de classes, ja que és la font de la desigualtat.

Cal remarcar, abans d'acabar, que Marx no pretén amb la seua crítica demostrar que els creients d'una religió determinada viuen en l'error en comparació dels que opten per l'ateisme (Tejedor de la Iglesia 2015). De fet, per a Marx l'objectiu principal de la seua crítica no és el d'acabar amb la religió, sinó transformar les bases materials de la societat que generen el malestar que dona lloc a l'aparició i el sentit de la religió. Així, el problema per a Marx no és la religió en si mateixa.

4. Sigmund Freud i la crítica a la religió

La religió és una de les dimensions de la cultura sobre la que reflexiona Freud amb el seu treball, sense tractar d'abordar la seua veritat o falsedat. Freud elabora

la seua crítica des d'una triple perspectiva analítica: analogia, genètica i funcional (Hernández Sáenz 2014). A continuació abordarem de forma aproximativa aquestes tres dimensions.

Pel que fa a l'enfocament analògic, un dels primers textos en els quals Freud aborda la seua crítica a la religió és *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1981b [1907]), on estableix una comparativa amb els actes obsessius neuròtics i les pràctiques rituals de la religió. L'autor assenyala que tenen en comú que es tracta d'activitats ritualitzades que requereixen de gran minuciositat i que la seua omisió o no realització dona lloc a un gran sentiment d'angoixa. No obstant, els actes obsessius són molt variats i tenen un caràcter privat, mentre que les pràctiques religioses són col·lectives i es troben més o menys uniformitzades. A més, en ambdues es produeix una tendència al desplaçament, ja que tot es magnifica, i allò que resulta nimi s'acaba convertint en una qüestió de transcendent importància. Així, Freud estableix una connexió entre les conductes maníacques i les pràctiques religioses.

En segon lloc, i pel que fa a la dimensió genètica, en *Tótem y tabú* (Freud 1981d [1913]) i *Moisés y la religión monoteísta* (Freud 1981c [1938]) tracta de reconstruir i rastrejar l'origen de la religió partint de la perspectiva de l'evolucionisme antropològic que imperava en la època en la que va realitzar la seua proposta. En el seu plantejament d'una mena de protohistòria, l'autor es trasllada a les societats tradicionals on es feien els *banquet totèmics*, rituals on els membres d'una comunitat sacrificaven el seu animal totèmic en ocasions assenyalades i després s'alimentaven d'ell per tal de generar relacions de comunitat i de sang. Açò contenia una relació clau amb la figura del pare, que generava sentiments contradictoris entre la resta d'homes de la comunitat. D'ací deriva la protecció de la vida del tòtem com a eix central d'aquestes societats i com a font de veneració i naixement de la religió.

En tercer lloc, i referent a l'enfocament funcional, en *El porvenir de una il·lusió* (Freud 1981a [1927]) Freud ens remet a la funció de la religió naixent de la necessitat de protecció i consol front a les adversitats de la vida. Ací Freud ressalta la qualitat pràctica i no teòrica de la religió, que no pot anar de la mà de la raó, però que serveix a l'ésser humà per a afrontar la vida. Però per què, sent un discurs que es troba tan allunyat de la raó, la religió és el refugi de tanta gent? Freud apunta a la religió com una il·lusió que naix d'un desig concret, pel mateix, per tractar-se d'una il·lusió, no ha de tenir un lligam exacte amb la realitat. La religió és una il·lusió que deriva dels anhels humans impulsada per la recerca de la satisfacció d'un desig, i per això mateix prescindeix de la seua relació amb la realitat (Gómez Sánchez 2010, 401). La religió serveix per a dominar les pulsions de l'ésser humà al preu de mantenir-lo en un estat d'infantesa perpetu.

5. Friedrich Nietzsche i la mort de Déu

El pensament de Nietzsche comença vinculat als seus estudis i docència com a filòleg del grec. A partir d'aquesta idea Nietzsche elabora una crítica respecte a la cultura grega i la cristiana, i a la filosofia de la Il·lustració (Vattimo 1985). En

primer lloc, Nietzsche critica la cultura grega, assenyala Sòcrates i Plató com els culpables d'imposar una concepció negativa dels valors vitals, realitat reafirmada posteriorment pel cristianisme platònic predominant fins a la Il·lustració del segle XVIII. En segon lloc, Nietzsche ataca la Il·lustració, ja que considera que no va aconseguir alliberar el subjecte de la moral vigent, tal com teòricament pretenia. Nietzsche considera que Kant és un bon exemple d'aquest intent frustrat, ja que en cap moment va tractar d'acabar amb les creences religioses i morals d'aquella època.

Allò que Nietzsche començarà criticant serà l'evolució de les tragèdies gregues cap a la racionalitat, amb la inclusió, per exemple, del pròleg, beneficiant les paraules, els arguments, els diàlegs raonats quan s'afegeix més d'un personatge, tot açò en detriment de la música i la part més irracional, que des de la seua perspectiva, comportava alliberament per al subjecte. Es perd la dialèctica entre els elements racionals i irracionals i la tensió entre ells (mitjançant la qual, segons Nietzsche, funciona la vida) i queda només descripció racional.

Nietzsche assenyala Eurípides com el primer dramaturg que actua per eliminar l'element dionisiac de la tragèdia grega. Per exemple, en l'obra *Medea* introdueix certs elements morals referits a la correcció de l'actuació de la protagonista, i amb açò, obliga l'espectador a justificar o no l'acte de Medea a través de la raó. Per a Nietzsche, és aquest tret racionalista el que desencadena en una moralitat. Així doncs, per a Nietzsche allò dionisiac mor amb Eurípides, ja que en el seu lloc està aquella tragèdia no dionisiaca que és completament moralitzant, i que serà l'antecedent de Sòcrates. Des de la seua perspectiva, el socratismenysprea l'instint i, amb això, l'art. Amb Sòcrates, i després Plató, es materialitza la claredat apol·línia que obliga al fet que ciència i art s'exclouin mútuament. Per tant, l'autor reivindicarà la importància de l'element dionisiac, que és allò irracional, sentimental, desmesurat... el coneixement com a experiència de plaer i dolor, sense eliminar la validesa de l'element apol·lini, relacionat amb l'aparença, la mesura, el pensament, el límit...

En resum, Nietzsche impugna la idea clàssica, acadèmica i il·lustrada de Grècia al llarg de tota una tasca de desvetllament (Muñoz 2010): Europa ha fet una lectura parcial del món clàssic i ha triat els valors que li interessaven per tal de legitimar el seu origen. Però ell reivindica que Grècia també és irracionalitat i allò dionisiac, no només allò apol·lini. I enllaça amb l'actualitat (el segle XIX) en entendre que la vida és una tensió constant entre ambdós elements.

Després d'estudiar la tragèdia Nietzsche comença a estudiar el cristianisme, i aquí apareix el concepte de nihilisme. L'autor remarca l'oposició «tragèdia-Sòcrates», i després «tragèdia-cristianisme», o Dionís-Crist. Per a Nietzsche, la cultura occidental està basada en la idea de Plató, reafirmada pel cristianisme, de l'existència de dos mons: un món sensible i un món de les idees. El món sensible es considera una realitat aparent i el món de les idees l'autèntica realitat. Esta divisió implica una valoració negativa del món sensible i una positiva del món de les idees. Segons Nietzsche, dites valoracions han provocat un menyspreu de la vida d'aquest món i dels seus valors. Aquesta escissió és falsa per a Nietzsche. Ell considera que sols hi ha un món sensible, aquell en el qual vivim. Inventar un altre món és la gran mentida de la tradició platònica i cristiana.

Per tant, considera que la metafísica occidental ens porta cap al nihilisme perquè dirigeix l'existència humana a l'objectiu d'un més-enllà, que no existeix. I és en el moment en què l'esser humà s'adona d'açò quan surt la decepció per la pèrdua absoluta de sentit. Assenyala l'autor que és necessari escapar de la filosofia decadent, negant-la, per tal de poder afirmar una nova filosofia que afirme la vida com a única i autèntica realitat, i que recupere d'allò orgànic i corporal el que ha estat oblidat en el procés de racionalització hereu de l'esperit il·lustrat (Conill 2007a). Cal tornar a la forma tràgica: no cal justificar l'existència, sinó que l'existència justifiqui tota la resta.

En nom de l'esperit dionisiac, que estima la vida i és totalment terrenal, Nietzsche avança la mort de Déu. En *La gaya ciencia* (2001 [1882]), un boig anuncia «Déu ha mort! Déu segueix mort! I nosaltres l'hem matat!». La mort de Déu és la que divideix la història de la humanitat, és el succés més important. Quan Nietzsche es refereix a Déu es refereix al Déu de la religió, particularment del cristianisme, però també a tot allò que pot substituir-lo, perquè en realitat Déu no és una entitat, sinó que representa allò Absolut (Urs Sommer 2006). Déu és la metàfora per a expressar la realitat absoluta, la realitat que es presenta com la Veritat i el Bé, com el suposat àmbit objectiu que pot servir de fonament a l'existència per trobar-se més enllà d'ella i donar-li un sentit. Tot allò que serveix a les persones per donar un sentit a la vida, però que, no obstant això, es posa fora de la vida, és semblant a Déu: la Natura, el Progrés, la Revolució, la Ciència, preses com a realitats absolutes, són l'anàleg a Déu. Quan Nietzsche declara que Déu ha mort vol indicar que les persones viuen desorientades, que ja no serveix l'horitzó últim en què sempre s'ha viscut, que no hi ha una llum que ens pugui guiar de manera plena. Però l'experiència de la finitud, de sentir-se sense remei desorientat és necessari per a començar una nova manera de vida.

Sobre la mort de Déu Nietzsche elaborarà la construcció del Superhome, l'home nou dominat per l'ideal dionisiac que estima la vida i que torna als plaers de la terra. Ara ha de produir-se una transvaloració de tots els valors que torne el primitiu significat als termes «bo» i «dolent», més enllà de la valoració moral que se'ls atribueix (Galparsoro 2012). La mort de Déu suposa la possibilitat del Superhome i la possibilitat del politeisme. La fe en Déu és una creença en una revelació que en realitat només és una opinió pròpia. El Superhome sabrà deixar de banda les «petites virtuts» que la moral ensenya per tal de qüestionar-ho tot. El Superhome és la situació de l'èsser humà segons la qual està alliberat de les antigues creences i la seua única llei és la seua voluntat. El Superhome actua d'acord amb la moral dels senyors (no dels esclaus). No creu en el més-enllà ni en Déu. Per a Nietzsche la mort de Déu no ha de suposar la creació de nous déus, sinó el canvi cap a una nova humanitat que valore la vida. La creença de la nova humanitat no ha de ser en un més-enllà, sinó en un «etern retorn d'allò idèntic».

L'autor presenta una moral molt diferent a la moral tradicional, la qual ha estat ensenyada fins avui, la que ell denomina «contra naturalesa», perquè s'ha oposat a la vida i ha establert lleis contra els instints vitals. La seua moral és una exaltació de la vida en el seu més absolut desenvolupament. Reivindica el cultiu de la fisiologia enfront de la metafísica, la realitat enfront de la idealitat. Les funcions superiors (percepció, llenguatge, pensament) s'han d'interpretar a

partir de l'arrel biològica de la vida. La vida humana s'ha entès a Occident, des de Sòcrates i Plató, com una vida basada en l'acció d'acord amb la consciència i el coneixement (visió racional). I això és un error, ja que no es dona així en la realitat. La vida humana és també instint, espontaneïtat, somnis, fins i tot invenció.

D'altra banda, la voluntat de poder és el fet més elemental, diferent a la voluntat d'existir. Mentre que la voluntat d'existir és reactiva i conservadora, es conforma amb la mera existència, la voluntat de poder és una voluntat d'expansió, de desenvolupament del poder: és la passió d'afirmació d'una força. La vida, per exemple, és una manifestació de la voluntat de poder, ja que la seua pretensió és la seua afirmació, la seua imposició, per a aconseguir la satisfacció dels seus impulsos i instints.

Nietzsche diferencia dos tipus de forces: la força activa, que és la força ascendent que surt i desitja aparèixer, i la força reactiva, que és la vida decadent, que desitja desaparèixer, cansada de viure, i que anhela el més-enllà. Voluntat de poder és afirmació de la voluntat i de la llibertat per sobre de la raó, la voluntat surt del cos. És, llavors, la voluntat de poder força bruta? No, és força intel·ligent, doncs ha de ser transvaloradora i superadora. És una força intel·ligent, que conjumina l'impuls de donar sentit, de valorar, amb la intel·ligència de la interpretació autònoma, alliberadora, superadora, transvaloradora.

Per tant, Nietzsche proposa un nihilisme actiu, que hi intervinga accelerant la decadència «d'allò que vol morir». Això comprendria la deconstrucció per a poder reconstruir un pluralisme (enfront d'un únic sentit de la vida i la veritat), un politeisme (contra el monoteisme trist, carregat de culpabilitat i rancúnia) i un vitalisme (oposat a la decadència de no aprofitar la vida i reprimir el cos i les passions).

En resum, la voluntat de poder s'activaria amb el nihilisme actiu i serà la característica més important dels esperits lliures que han d'executar aquesta transvaloració per si mateixos i individualment. Així doncs, s'albira l'objectiu de la filosofia de l'autor: alliberar el pensament del nihilisme i les seues formes decadents.

6. Helene von Druskowitz i el pessimisme ateu

En el present subapartat ens endinsarem en la vida i obra de Helene von Druskowitz. Incorporar el treball d'aquesta autora respon a l'objectiu de fer visible l'obra de filòsofes en aquest camp, per a revertir, encara que siga només en part, el sistemàtic oblit al qual han estat sotmeses les dones en el camp de la filosofia (Lonzi 2018; Soriano i Ferreres 2020; Ménage 2009; Amorós 1982). Aquesta autora ha estat recuperada fa poc per part dels estudis filosòfics i feministes (Skuhala i Boršić 2020), i a continuació presentarem breument la seua biografia (Pérez Cornejo 2022), així com les bases fonamentals del seu pensament en allò relatiu a la religió.

Helene von Druskowitz va néixer el 2 de maig de 1856 a Hietzing (Viena), en el si d'una família acomodada. La petita de tres fills, pràcticament no va

conèixer el seu pare, que va morir quan ella tenia només dos anys. Tot i la tràgica pèrdua, la seua mare va quedar en una bona situació econòmica que li va permetre viure folgadoament i proporcionar a la descendència una bona educació. Va despuntar com a alumna exemplar, mostrant unes capacitats intel·lectuals extraordinàries. Primer es va decantar per la música, i va ingressar al conservatori de Viena, on va cursar estudis de piano fins al 1873. Un any després va marxar a Zuric amb la seua mare, on es va matricular a la universitat que admetia dones des de feia poc menys d'una dècada. En 1878 es va doctorar en filosofia amb una tesi sobre Byron. Va ser la segona dona, després de Stefania Wolicka, a assolir esta titulació.

Amb el títol sota el braç, l'autora va viatjar per diverses ciutats d'Europa on impartia conferències i va entrar en contacte amb els cercles intel·lectuals més importants del moment. Marie von Ebner-Eschenbach, Rainer Maria Rilke, Friedrich Nietzsche, Lou Andreas Salomé o Betty Paoli van ser alguns dels seus col·legues. En aquella època va començar a publicar crítiques musicals i literàries, i la gran majoria de vegades usava un pseudònim. Va ser una de les primeres lectores del llibre *Así habló Zaratustra* de Nietzsche (2011 [1883]), amb qui va mantenir en un primer moment una relació d'amistat, que va acabar quan l'autora va elaborar una crítica d'aquesta obra.

Al mateix temps, se situa al marge de la societat i del model de feminitat de l'època. Sempre es va declarar en contra del matrimoni, considerava que les dones deuen ser lliures i que el matrimoni no era més que una presó per a elles. A més, abraçava el lesbianisme com una mena de ferramenta política contra la desigualtat de gènere, producte també de la seua aversió cap als homes. L'autora també parla sobre la igualtat d'oportunitats i ataca de forma clara els homes: les dones deuen explorar els seus talents, tal com ella mateixa va encarnar al llarg de la seua vida (Skuhala i Boršić 2018). D'altra banda, si tradicionalment s'ha exaltat en les dones la capacitat de donar vida, Von Druskowitz –enemiga del matrimoni i la reproducció– la rebutja i opta per la mort. Les dones són les que, segons Von Druskowitz, encarnen únicament allò que és humà. Éssers dignes i preciosos que representen una estirp més perfecta i més noble.

A més d'escriure crítiques musicals i literàries, Von Druskowitz és autora de diversos assaigs filosòfics centrats en temàtiques com la religió o el feminisme, on exposa la seua visió radical. Destacarem les seues obres *Proposiciones cardinales del pesimismo* (1905) i *Intentos modernos de sustituir a la religión* (1886), que es troben recopilats en *Escritos sobre feminismo, ateísmo y pesimismo* (2020), edició a càrrec de Manuel Pérez Cornejo, en la qual ens introduïm en l'actual unitat temàtica. Al tractar-se d'una autora poc o gens coneguda per l'alumnat, cal fer una xicoteta introducció al seu pensament, que és a més, molt trencador. I no tant per la part de pessimisme, que amb baluards com Schopenhauer o Nietzsche ja estava ben representat a la seua època, sinó pel feminisme a què va quedar unit (Pagès 2021). Per a Von Druskowitz l'espècie humana no existeix: hi ha homes i dones i els primers han dominat i corromput les segones i són els responsables de l'espant d'un món fet a imatge i semblança de l'home.

Com explica el professor Manuel Pérez Cornejo (2020) en la introducció a l'obra citada, per Druskowitz, no hi ha cosa així com l'espècie humana, sinó

que hi ha dues espècies: la masculina i la femenina, i la primera ha corromput l'apel·latiu humà, dominant a les dones (l'autora no aclareix d'una manera precisa d'on s'extreu l'afirmació, amb trets mitològics). La seua obra es caracteritza per una aversió clara cap als homes, la masculinitat i tot allò que representa. Al mateix temps, el caire polèmic i trencador del seu pensament també s'identifica amb una clara contraposició amb la religió i les creences religioses: «En conjunto, la obra entera de Dios es un miserable aborto masculino, nocivo en grado sumo, especialmente para el mundo femenino, cuyo progreso ha obstaculizado siempre de forma extraordinaria» (Von Druskowitz 2020, 47). En part, perquè, tal com explica l'autora, la figura de Déu ha estat tradicionalment associada a la imatge de l'home i la masculinitat, el que ha provocat que acaben predominant tots els valors i lògiques masculines per sobre dels valors femenins, dificultant la realització personal i social de les dones. D'ací que la proposta de l'autora siga catalogada d'atea i feminista.

A més, Von Druskowitz segueix el desenvolupament invers a Nietzsche en la seua filosofia, si ell passa d'un pessimisme inicial (influenciat per Schopenhauer i Wagner), al vitalisme tràgico-dionisiac del seu pensament final, Von Druskowitz transita el camí intel·lectual contrari: d'una posició optimista i confiada en les possibilitats de l'ésser humà, a una visió radicalment pessimista. En el seu si estableix certs intents de substituir la religió, tractant de buscar una fonamentació sòlida per a la vigència de les normes morals en un món secularitzat. Afirmar que la religió és una necessitat essencial per a la humanitat, però que és incorrecte identificar religió amb cristianisme, perquè aquest últim ha estat la principal causa del pessimisme que caracteritza la història de la humanitat dels últims 2.000 anys.

Així doncs, l'autora es planteja: en un món secularitzat, quin deu ser el substitut de la religió? No dona respostes tancades, però sí que indica algunes qüestions. Reunir saber i sentiment a través de la reconciliació de l'ésser humà amb la natura. Confiar en la capacitat dels subjectes per a desenvolupar totes les seues potencialitats. Aconseguir l'autorealització personal una vegada suprimit qual·sevol principi diví abstracte i absolut. I un enteniment o definició dels conceptes de bé i mal de forma intuïtiva.

Conclusió

La tercera unitat didàctica ha tingut com a objectiu central l'estudi de diverses propostes filosòfiques des de les quals es desenvolupa una crítica a la religió. En primer lloc, s'hi aborda la proposta de David Hume i la religió en el marc de la filosofia empirista, una crítica radical caracteritzada per l'escepticisme cap al món religiós. En segon lloc, Karl Marx amb la seua crítica a la religió entesa com a alienació, com a producte cultural que genera falsa consciència i legitima les estructures de dominació social. En tercer lloc, Sigmund Freud desenvolupa la seua crítica des de diferents dimensions, entre les que hi ha la comparativa entre els rituals religiosos i les conductes maníacques. En quart lloc, s'explora la crítica a la religió de Ludwig Feuerbach, que representa el paradigma de la seua concepció de la religió com a projecció de l'ésser humà, el desenvolupament

de l'antropologia. En cinqué lloc, s'exposa la crítica nietzscheana a la tradició grega i a la religió cristiana per a superar les limitacions vivencials del dualisme platònic, entre d'altres qüestions. En quart i últim lloc, introduïm la figura de Helene von Druskowitz i el seu pessimisme ateu (i feminista), pel qual l'autora identifica l'home com a causa d'aquests dos fets, és la causa de l'ateisme, ja que no només el món i la història estan fets a la mida dels homes, sinó que Déu també ho seria.

ACTIVITATS

Les activitats pedagògiques que es proposen per a generar el debat en la present unitat didàctica són centralment dues. En primer lloc, es visualitza un fragment de la pel·lícula *Fight Club* (David Fincher, 1999),⁵ a través del qual es pot treballar el concepte de nihilisme nietzscheà i el de transvaloració. Aquest concepte es troba representat en el film, la idea de perdre tota esperança i desitjar l'autodestrucció per cercar el renaixement, aconseguint que l'alumnat no només veja la posada en pràctica d'aquesta filosofia a través de l'acció dels personatges, sinó que la pugi interrelacionar amb el seu context històric. Al mateix temps, Tyler Durden, personatge principal, es pot entendre com la versió contemporània del superhome destinat a arrasar l'ordre social i dur a terme la «transmutació de tots els valors».

En segon lloc, per tal de fer visible el treball de Helene von Druskowitz i reflexionar conjuntament amb l'alumnat sobre la sistemàtica invisibilització de les dones en la història de la filosofia i en els plans d'estudi de les universitats, es fa una lectura crítica i anàlisi dels manaments de Helene von Druskowitz.⁶ Es fa una lectura per parelles dels «10 manaments per als homes» i dels «10 manaments per a les dones», s'identifiquen els principals conceptes i idees, i després es debat sobre ells a classe de forma conjunta. També tractem d'establir comparatives i connexions amb altres autors/es i sobretot, amb la figura de Nietzsche.

BIBLIOGRAFIA BÀSICA

La bibliografia bàsica, també entesa com a lectures recomanades, es disposa a continuació:

- Druskowitz, Helene von. 2020: *Escritos sobre feminismo, ateísmo y pesimismo*. Madrid: Taugenit Editorial.
- Gil Martínez, Joaquín, 2016. «Recepción y crítica del pensamiento filosófico de Ludwig Feuerbach». *Kriterion* 134: 505-524.
- Gómez Sánchez, Carlos. 2010. «La crítica freudiana de la religión». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó, 369-402. Madrid: Trotta.

5. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Itaf2SB6-ls>.

6. Text disponible en: <https://www.filco.es/hombres-mujeres-helene-von-druskowitz/>.

- López Sastre, Gerardo. 2010. «David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó, 159-171. Madrid: Trotta.
- Mate, Manuel-Reyes. 2010. «La crítica marxista de la religión». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó, 317-345. Madrid: Trotta.
- Uriel, Pablo. 2010. «Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo». *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas* 8: 47-61.

Unitat didàctica 4.

El fonamentalisme com a reacció a la modernitat

PRESENTACIÓ I OBJECTIUS

El quart tema s'aproxima al concepte «fonamentalisme» centrant-se en l'origen del fonamentalisme cristià als Estats Units, rastrejant els seus trets històrics i les implicacions ètiques i filosòfiques que té en l'actualitat. En un moment de radicalització de certs grups religiosos i de l'aparició constant de conflictes interreligiosos, cal aprofundir en aquesta qüestió per comprendre les arrels del descontent i del conflicte. Cal assenyalar les diferents accepcions i matisos del concepte, així com els seus camps d'aplicació. Una vegada realitzada l'operació, cal identificar aquelles fonts a les quals directament s'oposa, com per exemple el discurs de la modernitat. Per últim, també cal aprofundir en les contradiccions d'aquestes vessants religioses fonamentalistes, per a estar més prop de desarticular-les en un context global on s'agreugen aquestes tendències (Flaquer 1997). Una reflexió més àmplia i profunda dels diferents corrents fonamentalistes en diverses religions es dona en l'obra *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, cristianismo, islam* de Xabier Pikaza y Abdelmumin Aya (2009, 449-55).

A continuació es pot consultar l'índex:

Introducció

1. Els orígens del fonamentalisme cristià als Estats Units
 - 1.1. El «Judici del simi»
 - 1.2. Fonamentalisme nord-americà i influència política
2. Què és el fonamentalisme?
 - 2.1. El fonamentalisme com una actitud d'intolerància
 - 2.2. La modernitat: el gran enemic
3. Contradiccions del fonamentalisme

Conclusió

CONTINGUT TEÒRIC

Introducció

Thomas Meyer va detectar diferents manifestacions religioses i polítiques al voltant del món, que tenien característiques similars i va optar per desenvolupar una descripció sintètica i provisional de fonamentalismes que diu el següent (1989, 18):

Es un movimiento de exclusión arbitrario, una tendencia opuesta aunque inherente al proceso de apertura general del pensamiento y la toma de iniciativas, una tendencia enemiga de las formas de vida particulares y sociales que caracterizan a la modernidad y frente a ello pretende ofrecer, en la medida en que condena toda posible alternativa, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable.⁷

De l'anterior definició es desprenen diferents qüestions d'interès que podem destacar i que serviran de trets fonamentals i fils conductors per a apropar-nos al dit concepte al llarg d'aquesta unitat temàtica. Així doncs, el fonamentalisme es troba:

- Contra l'obertura de pensament.
- Contra l'individualisme.
- Ofereix una visió absoluta i incontestable.

1. Els orígens del fonamentalisme cristià als Estats Units

Des d'un punt de vista històric, cal assenyalar que el concepte «fonamentalisme» prové d'un moviment religiós que va sorgir als Estats Units al segle XIX (Caro i Fediakova 2000). Significa açò que tot fonamentalisme té una arrel religiosa? Doncs no, hi ha certs fonamentalismes que són de caire polític. A més, no tots els corrents que es defineixen com a fonamentalistes ho són realment. Per exemple, en l'islam, el fonamentalisme pot referir-se en principi a una determinada escola científica i d'investigació dins de les ciències de l'islamisme (*usuliyun*). Els teòlegs que s'hi dediquen estudien les fonts primàries i els fonaments (*usul*) de la seua religió, que son l'Alcorà i la sunna. Es tracta de teòlegs que poden estar oberts a altres religions.

Així doncs, tal com indica el teòleg catòlic Klaus Kienzler (2000), no s'ha de confondre els teòlegs fonamentalistes amb altres grups radicals que fan ús de la violència i que s'han encarregat d'autodenominar-se grups fonamentalistes, però als quals pot ser caldria anomenar integristes. Com assenyala l'autor, el concepte s'ha replet de connotacions negatives, i en molts casos els que vertaderament són «fonamentalistes» en un sentit més primigeni, rebutgen aquesta denominació.

7. Traducció pròpia de l'original.

Al llarg del tema no serà l'objectiu principal entrar a calibrar les diferents expressions fonamentalistes que es donen en el si de les religions. No obstant, tractarem d'oferir definicions més o menys àmplies i històricament/territorialment situades perquè cadascú obtinga les ferramentes necessàries per a abordar quan és convenient i adequat parlar de fonamentalisme, i quan no. Aquesta decisió respon al caire bàsic i interdisciplinari del present escrit. A més, considerem que al centrar-nos en aquest cas, estem més a prop de mostrar a la persona lectora el caràcter obert de la religió, en connexió amb altres dimensions socials com ara l'economia i la política, realitat que ens remet de forma directa a les particularitats de la pervivència de les religions en el context global.

Així doncs, als EUA naix la forma clàssica de fonamentalisme cristià que es va donar a conèixer a principis del segle XX, quan un seguit de professors de teologia de la Universitat de Princeton (EUA) van editar una petita col·lecció de dotze volums publicats a Chicago i agrupats sota el títol genèric de *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (1910-1915) com una reacció a l'allau de modernització liberal que vivia la societat nord-americana del moment. El van difondre de forma gratuïta entre pastors, professors i col·laboradors eclesiàstics. Els fonamentalistes van arribar a un acord sobre els fonaments religiosos del cristianisme. De l'acord es desprenen moltes de les problemàtiques i tendències que veiem en l'actualitat.

Allò que va fer possible que al segle XIX sorgira aquest fonamentalisme a Amèrica va ser l'existència del moviment evangèlic, del que formaven part molts corrents i tendències, i no només esglésies aïllades. Moviments importants com el Moviment Estudiantil Cristià o l'Aliança Mundial d'Associacions Cristianes de Joves formaven part del corrent i a poc a poc van adquirir major ressò social. El moviment evangèlic buscava la salvació de les ànimes a través de l'evangelització i la conversió. Prompte es van mostrar en lluita contra els temps moderns i el progrés tal com l'entenem avui, hereu dels principis il·lustrats europeus.

El dit moviment, encara avui en dia, participa d'alguns dels principis fonamentals que en aquell moment es van acordar. S'utilitzen per a distanciar-se d'allò que consideren la teologia «dels temps moderns», i són:

1. Infal·libilitat de les Sagrades Escripures.
2. Naixement virginal de Jesús.
3. Sacrifici redemptor en nom de la humanitat.
4. Resurrecció de la carn.
5. Retornada de Jesús per a establir el seu regne mil·lenari sobre la terra.

El fonamentalisme estava i encara està dirigit contra la relativització d'alguns textos de la Bíblia per part de la investigació històrico-crítica. Amb aquest propòsit es va crear el 1919 l'Associació Mundial dels Fonaments Cristians, la seua finalitat era defensar els fonaments del cristianisme en la vida pública nord-americana a partir de la lluita contra l'evolucionisme darwinista, la promoció de l'oració obligatòria a les escoles públiques, la reafirmació del patriotisme i la defensa dels valors tradicionals de la família.

Així doncs, aquest fonamentalisme està dirigit especialment:

- Contra la relativització de l'autoritat de la Bíblia per part de la investigació històrico-crítica.
- Contra la reducció de la figura de Jesús a un nivell purament humà.
- Contra el dubte darwinista quant a la creació de l'ésser humà com a obra de gràcia divina.
- L'esforç centrat en la salvació d'ànimes anunciant l'adveniment del regne de Déu.

1.1. El «Judici del simi»

El debat al voltant del fonamentalisme americà va tenir en l'anomenat «Judici de Scopes o Judici del Simi», produït en 1925 a Dayton (Tennessee), un moment culminant que ens serveix per a il·lustrar els conflictes que es produeixen en un context social secular, on perviuen les religions. El professor de biologia John T. Scopes havia denunciat públicament la fe cega en la lletra bíblica i l'antidarwinisme fonamentalista que començava a regnar en les escoles del seu districte, i es negava a complir amb la *Butler Act*. Arran del succés es va celebrar un procés que va suscitar una expectació enorme.

La *Butler Act* era la llei contra l'ensenyament de la teoria de l'evolució de Darwin en les escoles de Tennessee que va estar vigent durant 42 anys, i va ser abolida en 1965. El 1925, l'integran de la Cambra de Representants de Tennessee, John Butler, membre de l'Església Baptista Primitiva, va redactar un projecte de llei que prohibia l'ensenyament de la teoria de l'Evolució en totes les universitats, Escoles Normals i totes les altres escoles públiques de Tennessee, que estan sostingudes, en tot, o en part, pels fons públics escolars de l'Estat. El text precisava que seria il·legal «ensenyar qualsevol teoria que negue la història de la Creació Divina de l'home com ensenya la Bíblia, i ensenyar en el seu lloc que l'home descendeix d'un ordre inferior d'animals», establint multes d'entre 100 i 500 dòlars per als infractors.

John Scopes, un professor d'escola secundària, va ser acusat el 5 de maig de 1925 d'ensenyar l'evolució utilitzant un capítol d'un llibre de textos que estava basat en idees inspirades en el llibre de Charles Darwin *L'origen de les espècies* (2011 [1859]). El judici va enfrontar dos dels advocats més brillants de l'època. D'una banda, William Jennings Bryan, membre del congrés, ex-secretari d'Estat, i tres vegades candidat presidencial, qui va estar a càrrec de la fiscalia i acusació, mentre que el destacat advocat de litigacions Clarence Darrow va dirigir la defensa. El judici va aconseguir una àmplia difusió mediàtica mitjançant l'obra de teatre *Inherit the Wind* (Stanley Kramer, 1960) inspirada en el judici, la pel·lícula de 1960 i versions de pel·lícules per a la televisió de 1965, 1988 i 1999. Scopes es va anar transformant en un participant cada vegada més convençut, arribant a l'extrem d'autoincriminar-se i encoratjant els estudiants a testificar en contra seua. Va ser enjudiciat el 24 d'abril, després que tres estudiants testificaren en contra seua davant del gran jurat. Scopes va ser acusat d'haver ensenyat el capítol sobre evolució a una classe de l'escola secundària el 7 de maig de 1925, violant la *Butler Act*. Va ser condemnat a pagar una fiança de 100 dòlars.

El present cas resulta paradigmàtic per comprendre l'evolució del fonamentalisme nord-americà cap a nous espais d'influència, com per exemple l'educació pública. Açò va demostrar que el fonamentalisme entrava ja en una nova fase, que abandonava el terreny estrictament religiós i guanyava influència en les institucions socials, estatals, i inclús polítiques.

1.2. Fonamentalisme nord-americà i influència política

L'aliança entre els fonamentalismes antimoderns i els moderns mitjans de comunicació és un fenomen característic sobre el que cal reflexionar. Després d'un cert baixó social i polític, en 1970 es va produir un inesperat renaixement del fonamentalisme nord-americà que té molt a veure amb l'empenta als EUA de l'«Església electrònica». Aquest fonamentalisme de caire evangèlic va aprofitar totes les possibilitats que brindaven mitjans com la televisió per a difondre les seues idees i guanyar adeptes. A partir d'aquell moment els predicadors fonamentalistes fan un ús cada vegada més intens de la ràdio i la televisió. Els més coneguts són Jerry Falwell –portaveu de la Moral Majority–, Pat Robertson –al capdavant de la Christian Broadcasting Networks, i Jim Bakker, de l'emissora Praise the Lord. Cal nomenar també algunes publicacions de premsa molt populars en l'època, com el còmic Crusader, que es dirigeixen contra les posicions més liberals i anuncien el retorn apocalíptic de Crist, tot això unit a la defensa de concepcions polítiques quasi sempre extremadament conservadores.

Pròpia d'aquest fonamentalisme és la tendència a traspasar les fronteres de l'àmbit eclesiàstic i evangèlic per a crear moviments agrupats al voltant de conviccions polítiques conservadores. Un vegada consolidats els moviments, intentaràn imposar la seua voluntat de forma organitzada i recorrent a instàncies polítiques i institucionals. Així, amb el pas del temps, el fonamentalisme a través de l'anomenada «dreta religiosa» va començar a transitar una etapa de participació molt més activa en la vida pública nord-americana, especialment durant els governs de Reagan i Bush. És a dir, aliat amb la política, el fonamentalisme americà va experimentar una nova empenta en 1984 per a desenvolupar una aliança oberta entre fonamentalismes i neoconservadors republicans. Ambdós comparteixen la base segons la qual Amèrica és un país escollit per Déu per a complir una missió determinada sobre la terra. Els analistes electorals associen la sorprenent victòria de Ronald Reagan en les eleccions generals de 1980 al fet que pastors i predicadors televisius fonamentalistes van mobilitzar a tot el sector protestant de la dreta més conservadora, sobretot els moviments polítics i religiosos Moral Majority i la Nova Dreta.

Així, Ronald Reagan es va presentar com el defensor del patriotisme americà, va qüestionar la teoria de l'evolució, va afirmar que les escoles havien d'ensenyar el creacionisme bíblic i va proclamar els temes predilectes dels fonamentalistes: els valors de la família, la moral pública i l'exaltació del sistema capitalista. Avui en dia proliferen molts grups, esglésies i organitzacions fonamentalistes que compleixen amb les característiques abans esmentades. Tots ells, que tenen les seues arrels en la dreta religiosa, exerceixen gran influència en esglésies i denominacions evangèliques d'Amèrica Llatina.

En termes generals, i partint de tot allò exposat fins al moment, podem assenyalar que els seus enemics declarats són la modernitat, l'humanisme secular, l'evolucionisme, la crítica bíblica, el socialisme i el comunisme; aquests últims sobretot per l'aliança dels fonamentalistes amb la profusió del capitalisme i les polítiques liberals en economia.

2. Què és el fonamentalisme?

Abans havíem parlat d'una definició primera de fonamentalisme establerta per Thomas Meyer, una definició que cal completar de la següent forma (1989, 157):

El fundamentalismo es el rechazo de las exigencias que plantea y trae consigo el pensamiento individual, la responsabilidad personal, la obligación y aun necesidad de justificar y argumentarlo todo, y la certidumbre es el rechazo del carácter abierto de cualquier tipo de afirmación, de cualquier reivindicación de dominio legítimo, de las formas de vida en las que el pensamiento y la vida misma están anclados de forma irreversible en la Ilustración y la modernidad.

Frente a esto se ofrece como refugio la seguridad cerrada de los fundamentos absolutos que uno mismo haya elegido y a los cuales ningún tipo de pregunta debe importunar. De este modo, la base permanece siempre completamente inalterable... Quien no asiente sobre este firme no merece, pues, respeto, ni consideración de sus argumentos, dudas, intereses y derechos.

De l'anterior definició es desprenen diferents qüestions d'interés que podem abordar en la resta de la unitat temàtica:

- Contra l'obertura de pensament: el procés racional, la deliberació, el raonament crític, la interculturalitat, etc.
- Contra l'individualisme i l'autonomia derivades de la Modernitat.
- Ofereix una visió absoluta i incontestable de la realitat.
- Element nou respecte a la primera definició que havíem vist: qui no base la seua vida sobre aquests principis no mereix respecte cap als seus ideals (relació amb el concepte d'intolerància).

Per tant, el tret més evident del fonamentalisme és la seua actitud d'oposició cap a tot allò relatiu a l'exercici crític sobre la realitat. Com havíem vist, l'essència del fonamentalisme no és ni religiosa, ni científica, ni política, sinó que és un fenomen bàsic que acaba expressant-se en la religió i en la política. El fonamentalisme es fa present quan s'experimenta una situació d'amenaça: determinats individus senten que alguna cosa o algú (la modernitat, la secularització, la ciència, la llibertat, determinada lectura de la realitat, etc.) ataca la seua forma de viure i entendre el món, i contraataquen per defensar la seua pròpia estructura, que és feble dins d'eixe context, ja siga perquè se la considera inferior o no se la valora per diferents qüestions. Per això es crea un enemic al qual es demonitza, com per exemple el secularisme, el feminisme, la ciència, etc.

Per tant, el fonamentalisme és una forma de reacció que, en el cas del fonamentalisme religiós (en una accepció àmplia), apel·la a allò sagrat amb l'objecte de reconstituir una comunitat. És a dir, el component sagrat que se separa d'allò profà, com havíem vist anteriorment amb Mircea Eliade, és el component que es posa en valor per a reconstituir la comunitat i enfrontar-se a l'amenaça. És allò simbòlic i rarament explicable la base sobre la qual es configuren els llaços d'unió dels individus que conformen eixa col·lectivitat concreta.

Al mateix temps, el fonamentalista es caracteritza per la por al canvi, perquè el canvi es comprèn com una amenaça de pèrdua de referències o de fonaments. L'ansietat que produeix l'amenaça el porta a buscar aliats amb el propòsit d'oposar-se sistemàticament a dos enemics bàsics: el canvi i la interpretació. En el canvi, el fonamentalista veu el fantasma de la desestructuració de la seua comunitat i mode de vida; mentre que en la interpretació, veu la possibilitat oberta d'un canvi encobert. Molts autors/es sostenen que les persones que se senten còmodes en els grups fonamentalistes generalment han passat per experiències d'aïllament, marginació, desarrelament, etc., que els ha produït una enyorança de seguretats i de veritats eternes.

D'altra banda, el segell del fonamentalisme és la recerca d'una seguretat sense fissures amb la guia de líders infal·libles que es remeten a textos sagrats i suposadament autoevidents. D'ací la por a les interpretacions. Els fonamentalistes constitueixen comunitats de lideratge que es converteixen en una «institució totalitzadora» que anticipa la realització de la societat futura que promouen, on les persones se senten acollides alhora que se li ofereixen criteris infal·libles que li eviten l'angoixa d'haver de triar per elles mateixes. En certa mesura, el fonamentalisme és també una resposta als principis propis de la postmodernitat com una etapa d'angoixa total front al desencantament produït pel fracàs de la primera modernitat.

2.1. El fonamentalisme com una actitud d'intolerància

La tolerància és el reconeixement i respecte cap a les actituds i pràctiques dels altres. La tolerància implica que enfront de l'altre tolerat jo tinc unes creences, uns valors i unes pràctiques que jo considere adequades front a les de l'altre, les quals considere menys adequades, però que no em deixen indiferent. La tolerància no és el mateix que la indiferència (San Martín 2009). És a dir, reconec les creences dels altres i les seues raons, encara que no les compartisc, i respecte les seues actituds i comportaments, és a dir, no faig res per a impedir que l'altre mantinga les seues actituds i expressions públiques dels seus hàbits, en virtut d'uns valors que pesen més que la meua actitud directa, és a dir, més que les meues pròpies creences.

Els valors són, en primer lloc, l'acceptació que faig de l'altre com a persona plena, per tant, amb els mateixos drets que jo a desenvolupar certes pràctiques. En segon lloc, el valor que done a la convivència pacífica, en virtut de la qual les meues actituds i creences queden subordinades a valors superiors. Però la tolerància té un límit, i ve determinat pel mateix moment en què les actituds de l'altre no em permeten mantenir la situació de tolerància. És allò que Javier

San Martín (2009) anomena «la contradicció performativa» de la tolerància, no poder ser tolerant amb aquella persona que és intolerant, o amb qui atenta contra el dret d'una altra persona per a mantenir els seus hàbits o les expressions de les seues preferències de vida bona.

Així, la intolerància és el no reconeixement i respecte de les actituds dels altres, i la presa d'accions contra elles. Quan es parla de creences, actituds i actuacions dels altres, no ens estem referint a la dimensió personal, sinó a l'expressió pública d'aquestes qüestions. És a dir, encara que no estiguem d'acord amb les creences i actituds d'una persona concreta, res podem fer contra elles, ja que queden en la dimensió individual, personal i interna de les persones. Però en el moment en què les creences agafen la forma de l'expressió en l'espai públic es poden tenir reaccions.

2.2. *La modernitat: el gran enemic*

La reacció dels fonamentalismes front a la modernitat està molt lligada a la seua posterior expansió al voltant del món i les diferents societats, emmarcada dins del procés de globalització (Bruce 2003).

En primer lloc, el fenomen de la globalització té conseqüències culturals, ja que configura la societat i la cultura, al mateix temps que ho fa amb el mercat econòmic. Una de les grans influències és la de configurar la manera de veure i de considerar la realitat des d'una racionalitat funcional que es fixa en pràctiques socials d'eficàcia, utilitat, pragmatisme i rendibilitat. El funcionalisme configura la ment, i amb ella la manera de veure i valorar la realitat. Fora del que és funcional, el món no existeix o no té importància per existir (Bell 1994, Díez Gutiérrez 2007, Giddens 2000, Beck 2008).

La manera de ser persona en aquest sistema de pensament estaria marcada per una sensibilitat instrumental. Només cabrien els pensaments lògics i de contras-tació empírica i eficientista. Es perd tot el que fa referència a la interioritat i la vida espiritual, el que toca el sentit últim de la vida. L'homogeneïtzació funcional del nostre món dilueix les tradicions i oblidada el significat més enllà del que és purament instrumental. Hi ha una mena de retrocés antropològic que abandona el sentit de la vida per a posar en valor el progrés instrumental i tecnològic en molts casos. A primera vista resulta evident que açò afecta les religions en el paper que tenen en el si social, dificultant o minvant la seua presència en l'espai públic i la pervivència de certes tradicions.

En segon lloc, l'homogeneïtzació cultural que es produeix a través dels mitjans de comunicació és un fet constatat a escala mundial. Després de les pautes pròpies d'una societat de consum, les característiques de la societat que sorgeixen són la d'un «sentit de contemporaneïtat» molt marcat on tots els pobles i els seus avatars són comunicats i compartits en temps gairebé real. Cada vegada més, el món es fa més petit i accessible, ja siga a través de la informació disponible, ja siga per les noves formes de moviments migratoris, comercials o d'oci.

En tercer lloc, es parla d'una profunda ruptura o crisi amb la tradició o des-traditionalització. Les tradicions ja no són llocs de sentit objectiu o visions de la realitat completes i absolutes que serveixen perquè naveguen les tribulacions

del dia a dia quotidià. Això es propicia des d'un sentit d'autonomia personal i de certa reflexió crítica que fins als nostres dies no s'havia donat en grans col·lectius o almenys no d'una manera tan massiva.

De tot això es deriva que hi ha una ruptura entre els dos dinamismes que impulsen la globalització actual: funcionalitat tecno-econòmica i la recerca de sentit i comunitat. La primera produeix una pèrdua de la tradició i del sentit col·lectiu de la vida, que explica l'ànsia desmesurada en què es presenta la segona. És a dir, el segon component pot explicar en gran mesura el reavivament actual de les grans religions.

En quart lloc, dins de la mateixa cultura moderna assistim a un procés de presa de consciència creixent de la relativitat de tota manifestació cultural i tradicional. La conseqüència és la inseguretats que produeix el relativisme. Els dos fenòmens, la pèrdua del sentit produït pel funcionalisme i, d'altra banda, el relativisme sorgit pel pluralisme i la globalització actual es reforcen tenint com a resultat l'aparició de la por i la inseguretats. Sorgeix una ànsia irrefrenable de claredat, orientació, seguretats, llar, identitat i comunitat. Conseqüentment, es donen les condicions perquè en aquest camp sociocultural sorgisquen tendències i grups amb ofertes de sentit i seguretats. Algunes seran del tipus fonamentalista religiós i altres de molt diversa índole, com els nacionalismes polítics, les sectes, etc.

En cinqué lloc, la reacció fonamentalista desenvolupada sobretot des de mitjans del segle xx i les últimes dècades, té el seu origen en una reacció enfront del projecte de modernitat i el seu derivat procés de modernització de les societats que es troben més enllà d'Occident. La modernitat produeix una separació indisoluble entre esfera pública i privada, i una cada vegada major fragmentació de les institucions socials. La creença en un Déu únic creador del món resulta més creïble quan les nostres societats són estables. Amb la modernització la tasca es complica.

3. Contradiccions del fonamentalisme

Tenint en compte tot el que hem vist fins al moment, sabem per tant, que el fonamentalisme fa referència també a una determinada manera d'interpretar els textos religiosos. Cal assenyalar per què eixa manera d'interpretar-los resulta problemàtica i equivocada (Sádaba 2003):

1. No existeix la lectura al «peu de la lletra»: la disciplina que s'encarrega d'interpretar els textos és l'hermenèutica, cal interpretar-los de forma objectiva i sense deixar intervenir-hi els propis prejudicis, o almenys ser-ne conscient.
2. És important contextualitzar els textos. Per exemple, actualitzar els missatges i valors que es desprenen de la figura de Jesucrist en un context com l'actual i no tractar d'imitar o aplicar a un context actual qüestions que es refereixen a un passat prou llunyà per a nosaltres.

3. El llenguatge simbòlic: la religió utilitza un llenguatge simbòlic per a transmetre idees i missatges transcendents: el símbol és allò que es pren per a representar una idea o una altra cosa. El fonamentalista considera que el llenguatge religiós és igual al científic. Per exemple, si fem el símbol d'un home major amb barbes blanques per a representar Déu, el fonamentalista podrà interpretar-ho de dues formes: o creure cegament que Déu vertaderament té barbes, o renunciar a la fe perquè no creu que Déu pugui tenir barbes.
4. Contradiccions dins del mateix text: dins de la Bíblia, per exemple, podem trobar diferents testimonis i passatges que es contradueixen d'uns apòstols a uns altres. Aquesta realitat ens fa pensar que la contradicció és un exemple perquè ens fixem en els valors que són vertaderament valuosos en la pràctica de la nostra vida diària, i la vida en comú amb altres religions.

En resum, les contradiccions en què cauen els grups fonamentalistes radicalitzats a l'hora de fer una lectura dels textos sagrats al peu de la lletra, impossibilita un diàleg netament obert sobre les religions, i sobretot, la configuració d'una societat intercultural on els valors d'igualtat i justícia es puguin convertir en la base de funcionament. Hem d'estar alerta davant de les tendències fonamentalistes actuals.

Conclusió

En el present tema ens hem aproximat al concepte «fonamentalisme» en una accepció àmplia, rastrejant els seus trets històrics i les implicacions ètiques i filosòfiques que té en l'actualitat. En un moment de radicalització de certs grups religiosos i de l'aparició constant de conflictes interreligiosos, cal aprofundir en aquesta qüestió per a comprendre les arrels de descontent i del conflicte. El creixement dels fonamentalismes en les societats actuals i la seua deriva fanàtica són una mostra de les grans contradiccions inherents al procés modernitzador, globalitzador i colonitzador. La reivindicació de respecte cap a altres cultures i religions es troba quasi sempre darrere d'aquests moviments, en els quals trobem imbricades diferents qüestions que no atenen només a la religió. Cal replantejar els termes del problema i obrir pas a una cultura vertaderament intercultural.

ACTIVITATS

A l'hora d'aprofundir de forma més didàctica en els continguts teòrics de la quarta unitat temàtica es poden utilitzar diversos recursos. Respecte a la qüestió de les reticències del fonamentalisme evangèlic nord-americà a acceptar la teoria de l'evolució de Darwin, es poden visualitzar una sèrie de fragments del *biopic* de Charles Darwin titulat *Creation* (Jon Amiel i Paul Bettany, 2009), així com del film *Inherit the Wind* (Stanley Kramer, 1960). El primer *biopic* serveix per a il·lustrar les contradiccions internes que va patir Charles Darwin

a l'hora de fer pública la seua teoria de la selecció natural. Com que era una persona amb molta fe, Darwin tenia moltes reserves de compartir la seua teoria amb la comunitat científica, considerava que les seues propostes podien fer trontollar el paper clau de la religió en la societat de l'època, i en certa mesura, així va ser. La segona pel·lícula ens ofereix un retrat del «Judici del simi» del qual parlem en el tema, i a partir de la seua visualització s'obri pas a un debat sobre els fonamentalismes religiosos i la seua influència en àmbits com l'educació.

D'altra banda, continuant amb l'exposició de la imbricació dels fonamentalismes religiosos amb la política i educació als Estats Units, exposem el cas més recent que va succeir a Dover (Delaware, EUA),⁸ quan un conflicte de l'AMPA en un institut de secundària va provocar un fort debat sobre la pertinença o no d'ensenyar la teoria de l'evolució de Darwin a classe de biologia. El conflicte va acabar l'any 2005 amb una declaració que s'analitza a classe, ja que s'hi utilitzen conceptes com veritat, teoria científica, saber provisional, etc., en contra del mateix saber científic. A partir d'aquest cas es pot obrir un debat sobre el paper de les religions en l'educació pública, enllaçant així amb la segona unitat didàctica.

Continuem amb l'aliança entre els fonamentalismes antimoderns i els moderns mitjans de comunicació com a fenomen característic dels fonamentalismes evangèlics nord-americans. Per a il·lustrar-ho emprem un film recent com *The Eyes of Tammy Faye* (Michael Showalter, 2021), biopic de l'extraordinari ascens, caiguda i redempció de la telepredicadora evangelista Tammy Faye Bakker. Als anys 70 i 80, Tammy Faye i el seu marit, Jim Bakker, van crear pràcticament del no-res la xarxa de cadenes religioses més gran del món, així com un parc temàtic, i van gaudir d'una immensa popularitat gràcies als seus missatges d'amor, acceptació i prosperitat. Tammy Faye era llegendaria per les pestanyes indestructibles, l'original forma de cantar i la generositat a l'hora d'acollir persones de tota mena. Però no va passar gaire temps abans que les irregularitats financeres, les rivalitats i intrigues i els escàndols enderrocaren un imperi construït amb gran meticulositat. Així ens apropem al món dels telepredicadors i també parlem del paper de les dones dins de les religions.

També es pot tractar el tema de la tolerància religiosa a classe, on a vegades hem tractat casos com el de la «processó de l'arxicofraria del santíssim cony in-submís i sant enterrament dels drets sociolaborals»,⁹ una sàtira en què les participants van treure, damunt d'una peanya duta al muscle, una vagina de plàstic com si fos una verge i la van passejar pels carrers de Sevilla. L'Associació Espanyola d'Advocats Cristians va denunciar les implicades, que van declarar que l'únic que pretenien «era denunciar en la manifestació del 1r de maig la situació de desvaliment dels drets laborals de les dones». Finalment, l'Audiència de Sevilla va rebutjar l'acusació. Es tracta d'un cas molt oportú per a parlar a classe dels límits de la tolerància, del paper de la justícia a l'hora de regular l'espai públic i la convivència de les religions. Es tracten, així, algunes de les temàtiques que

8. «Darwin gana la batalla de Pensilvania». *El País*, 20-12-2005:

https://elpais.com/sociedad/2005/12/20/actualidad/1135033202_850215.html.

9. La processó es pot visualitzar en el següent *link*: «Procesión del Santísimo Coño de los Orgasmos»: <https://www.youtube.com/watch?v=QsZnXOBcw2k>.

apareixen de forma transversal al tractar d'aproximar-se de forma crítica a l'estudi de les religions en la societat global.

BIBLIOGRAFIA BÀSICA

La bibliografia bàsica del primer tema, també entesa com a lectures recomanades, es disposa a continuació:

Bruce, Steve. 2003. *Fundamentalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Caro, Isaac, i Eugenia Fediakova. 2000. «Los fundamentalismos religiosos: Etapas y contextos de surgimiento». *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología* 10 (29): 453-467.

Kienzler, Klaus. 2000. *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza Editorial.

Sádaba, Javier. 2003. «Crítica general al fundamentalismo». *Ágora Papeles de Filosofía* 22 (2): 193-206.

Unitat didàctica 5.

Diàleg entre feminismes i religions

PRESENTACIÓ I OBJECTIUS

En la cinquena unitat temàtica ens apropem a la qüestió del diàleg entre feminismes i religions, i tractem d'abordar la possibilitat de les confluències entre ambdós espais. Cal remarcar que quan ens apropem a l'estudi de les religions des d'una vessant filosòfica, ens adonem de la falta d'una mirada feminista que assenyalés aquells nuclis d'opressió de gènere que es reproduïxen en l'espai de les religions. A més, tenint en compte que el present text tracta d'oferir una mirada interdisciplinària que naix de la filosofia, i tracta de donar eines conceptuais per tractar la realitat de les religions en el marc global, es torna més que necessari establir una mirada de caire crític i feminista (Medina-Vicent 2020). Ho farem sobretot a partir de la confluència entre el camp de la teologia i de les ciències socials, no pròpiament dins del camp de la Filosofia de la Religió, però tal com la persona lectora haurà comprovat, aquesta obra s'obri pas entre disciplines i mirades diverses.

Comencem amb el tractament de dos conceptes, la teologia feminista i la teologia de l'alliberament, per a oferir un marc de sentit ampli com a punt de partida d'una crítica que naix des de dins de les religions. També resulta essencial remarcar la importància d'una mirada de caire postcolonial que permeti posar en valor les mirades que han estat silenciades i oblidades al llarg dels segles en els estudis mencionats. La susdita tasca té per objecte conèixer les crítiques que es fan des de dins de la religió per part dels grups de dones creients, que elaboren la seua reflexió i denúncia des dels feminismes. Seguidament, es fa una crítica feminista a les religions, i s'agafa el controvertit cas dels feminismes islàmics per a parlar dels límits i potencials d'aquest diàleg. Una de les raons principals per a tractar aquest cas és la seua vigència social i els debats als quals dona lloc en l'actualitat dins del moviment feminista, també dins del context espanyol.

A continuació es pot consultar l'índex:

Introducció

1. La teologia feminista
2. El debat sobre els feminismes islàmics

- 2.1. Discrepàncies en la relació amb els termes «Feminisme» i «Occident»
- 2.2. Un treball de descolonització i despatriarcalització

Conclusió

CONTINGUT TEÒRIC

Introducció

En la cinquena unitat temàtica ens apropem a la qüestió del diàleg entre feminismes i religions, i tractem d'abordar la possibilitat de les confluències entre ambdós espais. Comencem la reflexió amb el tractament dels conceptes *teologia feminista* i *teologia de l'alliberament*, en el marc de la mirada postcolonial. Busquem conèixer les crítiques que es fan des de dins de la religió per part dels grups de dones creients, que elaboren la seua reflexió i denúncia des dels feminismes. Cal remarcar, no obstant, abans de començar, que el present tema s'aborda sobretot des del camp de les ciències socials i no específicament des del camp de la Filosofia de la Religió. Però considerem aquesta aproximació necessària per a ampliar les nocions sobre quines desigualtats i injustícies es reproduïxen en el si de les religions des d'una mirada interdisciplinària. A continuació es comenta l'estructura del tema.

Així doncs, les teologies feministes apareixen quan les dones es constitueixen en subjecte teològic i comencen a fer teologia des de la seua experiència i amb una perspectiva crítica en un doble sentit: primer, respecte als conceptes, valors, normes i estereotips d'una societat patriarcal i excloent, i segon, respecte a les conseqüències de les teologies patriarcals a la vida de les dones, a l'Església i a la societat (Vuola 2000). A més, les teologies feministes s'apropien de la tradició religiosa i la reconstrueixen creativament des d'un marc d'interpretació no patriarcal. Volen contribuir a una reflexió teològica capaç d'integrar les diferents experiències i llenguatges sobre Déu sense imposar un únic discurs i una única experiència com a normatius. Les teologies feministes, per tant, suposen la creació d'un nou paradigma teològic inclusiu i alliberador per a tota la humanitat, per la qual cosa reivindiquen l'experiència i el pensament dels altres diferents de l'home acomodats, blancs i occidentals, per generar noves possibilitats per a tothom.

Cal remarcar abans de prosseguir, que el debat sobre feminismes i religions és polèmic dins de l'àmbit dels estudis feministes, ja que degut a les arrels seculars i il·lustrades del feminisme en el moment del seu sorgiment (Amorós 2000a, 2000b), pot parèixer que es tracta d'àmbits contraposats. De fet, algunes corrents del feminisme es neguen a la possibilitat de diàleg. No obstant, arran de la meua experiència impartint l'assignatura, considere que negar l'existència d'identitats complexes i contradictòries, com ara la d'una persona creient i feminista en alguns punts de la seua vida, implica negar la realitat de moltes persones, així com deixar passar moltes situacions de desigualtat i injustícia. Des del

meu punt de vista, la pregunta ací no deu girar entorn de la possibilitat d'establir un diàleg entre feminismes i religions, sinó al voltant de reconèixer que aquesta confluència és una realitat que ja existeix i és el producte de la realitat complexa i global de les nostres societats a la que cal prestar atenció.

Seguidament, es realitza una crítica feminista a les religions, i s'agafa el controvertit cas dels feminismes islàmics per parlar dels límits i potencials de l'esmentat diàleg. Una de les raons principals per a tractar aquest cas és la seua vigència social i les discussions i debats als quals dona lloc en l'actualitat dins del moviment feminista, també dins del context espanyol. Per tal d'entendre el naixement d'aquest fenomen social, polític i filosòfic hem de tenir en compte algunes qüestions inicials sobre l'islam, tal com destaca Grosfoguel (2014, 2016, 2020).

En primer lloc, que a diferència de la Bíblia, el missatge de l'Alcorà té un principi més radical d'igualtat de gènere. És a dir, l'Alcorà parla d'éssers humans i estableix una base d'igualtat de drets i deures tant per a homes com per a dones. En els casos en què l'Alcorà ha estat emprat per a justificar pràctiques patriarcales, s'ha hagut de distorsionar profundament el sentit de l'àrab clàssic amb què han estat escrits. Per tant, no és difícil de creure que per a les feministes islàmiques el missatge de l'Alcorà conté àmplies possibilitats de crítica a la dominació patriarcal molt més radicals que les que es poden enarborar des de la tradició cristiana.

En segon lloc, cal remarcar que l'Alcorà no té el mateix caràcter textual que la Bíblia. L'Alcorà es considera la revelació, la paraula directa d'Al·là, mentre que la Bíblia són testimonis de diferents apòstols. Allò més paregut a la Bíblia que podem trobar en l'Alcorà són els *hadits*, que són els testimonis de la vida del profeta per part de personalitats de la època.

En tercer lloc, cal aclarir que la relació de l'islam amb la sexualitat és oberta i es reconeix com un plaer, sempre que es practique amb moderació i seguint unes regles ètiques concretes. Per tant, el plaer de la vida material, inclosa la sexualitat, és vista com una benedicció d'Al·là i no com un fet negatiu que s'haja de reprimir.

En quart lloc, cal tenir en compte que l'islam reconeix a tots els profetes de totes les tradicions sagrades anteriors a l'islam, entre ells Jesús. Així, l'islam s'oposa al dualisme trinitari i emfatitza el principi del *tawhid*, de la diversitat dins de la unitat o de la unitat amb diversitat.

En cinqué lloc, en l'islam no hi ha pretensió de separar el món material de la quotidianitat humana de la espiritualitat, no és una pràctica reservada als diumenges, d'ací que tot musulmà haja d'efectuar cinc resos cada dia.

En sisé lloc, també l'islam es compon de diversos corrents i interpretacions. Compta amb dos grans grups: els sunnites i els xiïtes, i en el seu si existeix una gran varietat de corrents, encara que tots tenen en comú cinc aspectes centrals:

1. L'existència d'un sol déu, Al·là, i que Mohammed és el seu profeta (*xahada*).
2. L'obligació de fer cinc resos diaris (*salat*).
3. La peregrinació a la Meca almenys un vegada a la vida (*hagg*).

4. L'almoïna, on s'exigeix la donació d'una part dels recursos e ingressos als més necessitats (*zakat*).
5. El dejuni durant un mes una vegada a l'any (*sawn*).

En seté lloc, cal subratllar que l'islam no té un Vaticà, es tracta d'una espiritualitat descentralitzada sense un centre únic d'autoritat. Ningú pot imposar una versió única de l'islam des d'una posició de superioritat.

Per últim lloc, Grosfoguel (2016) també remarca que el colonialisme no només va afectar els pobles musulmans per mitjà de l'explotació de les seues riqueses i l'empobriment i l'analfabetisme massiu dels diversos pobles musulmans colonitzats, sinó que a més va afectar les pròpies narratives i concepcions sobre la teologia islàmica. Aquesta última és una realitat històrica que cal tenir present per a comprendre l'emergència dels feminismes islàmics.

1. La teologia feminista

La teologia feminista és una teologia crítica que s'emmarca dins les teologies de l'alliberament. Al seu torn, cal emmarcar les teologies dins de la teoria postcolonial, corrent que tracta d'articular maneres alternatives de teorització que puguen respondre millor a les preocupacions de justícia dels grups colonitzats, els pobles indígenes i els afectats per les característiques imperials de l'ordre mundial actual. Aquesta perspectiva tracta de subratllar els condicionants materials i simbòlics sobre els quals s'ha produït el colonialisme europeu, al temps que tracta d'obrir un espai per a la posada en valor d'experiències del món que han estat menyspreades i invisibilitzades. De fet, establir una mirada de caire postcolonial pot permetre identificar com s'articulen les relacions de poder també en el si de les religions, i per tant, resulta imprescindible per a la tasca que estem tractant de realitzar en el present text, tal com s'estableix a continuació (Benhadjoudja i Milot 2014, 151):

En un contexto de globalización, una epistemología poscolonial debe cuestionar las prácticas de investigación pero también los postulados que sustentan a algunas teorías y conceptos; así también como permitir interrogar los modos de legitimación y de jerarquización de creencia(s), religión(es) y modernidad(es). Repensar los conceptos de religión y de secularización en una aproximación cuyo análisis del poder es central, permite también ver nuevas formas de secularización, de subjetividades religiosas y cuestionar el anclaje socio-histórico de algunos conceptos.

De fet, també cal remarcar que la mirada postcolonial es troba en contacte amb el desenvolupament dels feminismes, i que permet establir també una reflexió crítica dels feminismes des de dins (Peres Díaz 2017). Però tornant a la qüestió de les teologies feministes, cal remarcar que les condicions simultànies que s'han de donar per a poder parlar de teologia feminista o teòlegs/teòlogues feministes són les següents: 1. Una experiència de contradicció; 2. Presa de posició personal; i 3. Presa de posició institucional. Les teologies de l'alliberament posen en evidència la interpretació rebuda que genera contradiccions en

l'experiència vivencial de les dones i ofereix alternatives d'interpretació teològicament consistents que permeten superar les contradiccions.

Pel que fa a la història de la teologia feminista, hi ha hagut moltes dones que, a través dels segles, van protestar per la seua situació d'inferioritat i maltractament dins del marc de diferents religions, i van fer importants contribucions als diferents àmbits del saber, la cultura o la política, dones que la historiografia feminista està recuperant i rescatant de l'oblit (Martínez Cano 2021). Tot i la misogínia regnant, les dones van buscar i trobar formes d'expressar la seua creativitat, van inventar formes de vida, sovint clandestinament, i es van esforçar per conquerir espais que els permeteren desenvolupar els seus talents més enllà del seu destí.

A mitjan segle XIX, Estats Units es va convertir en el centre del feminisme, a causa del naixement del moviment sufragista. El sufragi era una reivindicació important, però formava part d'una lluita més àmplia a través de la qual les dones buscaven una societat més justa, cosa que incloïa el seu propi alliberament. La Convenció de Seneca Falls, organitzada per Elizabeth Cady Stanton i Lucretia Mott el 1848, va ser el principi de tot un moviment social a favor de l'emancipació de les dones. Aquestes dones van combinar l'acció política amb la reflexió teològica, la qual va prendre forma amb la publicació de *La Bíblia de les dones*, d'Elizabeth Cady Stanton, publicada el 1895 i el 1898. D'aquesta obra va ser un primer pas en l'apropiació de les dones del seu dret al pensament crític i a la paraula creativa i alliberadora, encara que també trobem esforços en el mateix sentit a Europa. Elles defensaven que la igualtat dels sexes a imatge de Déu, traduïda en igualtat social, era la voluntat originària de Déu. El sexisme, per tant, es va interpretar com un pecat contra les dones i contra Déu, perquè distorsionava la voluntat divina per a la seua creació.

La teologia feminista, per tant, va nàixer als anys seixanta als Estats Units i a Europa en forma de teologies diverses que abasten diverses disciplines teològiques i se serveixen de diversos mètodes o enfocaments teològics, en funció de les diferents trajectòries biogràfiques i intel·lectuals de les autores (Vuola 2000, Vélez 2001). Així doncs, la teologia feminista, des del començament, té la marca de la pluralitat. No obstant això, hi ha denominadors comuns: el seu acostament inclusiu, crític i creatiu cap a la religió, la seua perspectiva de gènere, i que totes eren dones blanques de classe mitjana. A més, arranquen de dos descobriments capitals per a la teologia: primer, que allò que fins ara s'havia considerat com «l'experiència humana universal» era en realitat l'experiència i la comprensió dels homes sobre ells mateixos, el món i Déu; segon, que cal qüestionar la identificació exclusiva i excloent de Déu amb l'home. Aquesta tasca ens pot recordar la proposta que hem vist anteriorment, referent a la crítica que fa Helene von Druskowitz de la figura de Déu com una figura masculina.

Pel que fa al context nord-americà en concret, la teologia feminista es va iniciar per la confluència de dos fenòmens: els moviments civils dels anys 60 i el ressorgiment del moviment de dones conegut com la tercera onada del feminisme, factors als quals es va unir l'accés gradual de les dones protestants, des de mitjans del segle XIX, a l'educació teològica i al ministeri. En el cas d'Espanya, també hi ha autores que s'encarreguen de desenvolupar postures teològiques feministes des de diferents aproximacions (Martínez Cano 2018). Les teòlogues

feministes s'encarreguen també de fer una relectura i un treball de reinterpretació dels textos sagrats (Parmentier, Daviau, i Savoy 2018; Lamrabet 2014, Guardi i Bedendo 2012).

Així doncs, generalment, la investigació crítica des de dins les religions (resulta important no oblidar aquest punt) sorgeix a partir d'una experiència de contradicció viscuda per les dones, és a dir, la persona que la viu a terme experimenta una contradicció vivencial o una contradicció de caire intel·lectual. En el primer cas, es pot tractar d'una contradicció entre la vivència que té una persona de si mateixa en relació amb Déu i la imatge de Déu o la interpretació teològica que esta persona ha rebut; o també pot ser una contradicció entre la vivència que té una persona en relació amb Déu i un passatge dels textos sagrats. En el segon cas, es pot donar una contradicció percebuda entre dos aspectes de la tradició rebuda, una contradicció percebuda entre dos passatges dels textos sagrats, i una contradicció percebuda entre una interpretació rebuda i un passatge dels textos sagrats (Forcades 2008).

Com es resolen aquestes contradiccions? Normalment canviant la percepció de la persona, ja siga en un sentit negatiu: repressió de la pròpia experiència, sentiments, violentant la pròpia perspectiva, ja siga en un sentit positiu: superació de les contradiccions gràcies a noves experiències que fan canviar la perspectiva sense violentar-la. La qüestió central ací és adonar-se que la crítica feminista des de dins de les religions tracta de reconciliar la vivència religiosa de les dones amb el seu estatut de gènere, és a dir, tractar de transformar les desigualtats que es produeixen i reproduïxen en eixe àmbit per a poder seguir professant la seua fe.

2. El debat sobre els feminismes islàmics

Els estudis sobre la realitat de les dones musulmanes han tingut un gran ascens en els últims anys, sobretot la franja que s'ha donat en anomenar feminisme i islam. En el present espai viu de reflexió trobem diferents postures (Badran 2012, Ali 2020, Prado 2020), aquelles que consideren que posar aquests termes junts seria caure en una contradicció, i aquelles que pensen que existeixen possibilitats reals de diàleg entre ambdós. Cal remarcar que ambdues postures poden provenir tant d'un estudi que s'emmarca des de dins de la pròpia vivència religiosa de les dones musulmanes, com de fora d'aquesta vivència. Cal també assenyalar abans de començar, que en el present apartat es farà una breu aproximació al cas dels feminismes islàmics, tot i que quedaran fora, per qüestions d'espai i temps, moltes autores que podrien resultar d'interès.

En primer lloc, el corrent que defensa la compatibilitat de tots dos conceptes, la majoria de les vegades, ha analitzat els diferents grups que s'han integrat i homogeneïtzat sota aquest nom des de l'òptica d'un moviment contrahegemònic, integrant-lo en els anomenats feminismes de la tercera onada, com ara el xicà, el negre o el postcolonial. Seria una mirada de caire decolonial (Vergès 2021, 2022; Zakaria 2022), que té com a objectiu principal apuntar les relacions de poder entre grups imperialistes i grups colonitzats. En segon lloc, existeixen

altres esforços en articular una confluència entre feminisme i islam que s'han dirigit cap a una defensa reactiva de l'islam com a «compatible» amb el projecte feminista liberal en el context d'una resposta als discursos islamòfobs de la incompatibilitat. Aquesta última posició no ha permès que les dones musulmanes desenvolupen una crítica profunda als paradigmes en els quals se sustenta la modernitat occidentalocèntrica i cristianocèntrica. Tampoc ha consentit abordar la tradició islàmica des d'una perspectiva decolonial que replantege un projecte plenament emancipador des d'una cosmovisió islàmica.

En relació amb allò anterior, d'autores com Sirin Adlbi Sibai (2016) assenyalen que els discursos sobre feminisme i islam que es pronuncien en termes de compatibilitat, emmarcats dins del feminisme liberal europeu, no han resolt el caràcter colonial intrínsec de la modernitat, quan deuria de ser una de les tasques principals a desenvolupar. A partir d'aquí la relectura de la tradició àrabomusulmana ha estat produint-se contínuament des dels paradigmes occidentalocèntrics i això ha conduït als resultats contraproductius de continuar generant sistemàticament, no només subjectes colonitzats, sinó una posició subalterna als pressupostos de la modernitat occidental de la mateixa tradició i epistemologia islàmiques. Des de la dita posició es considera que les possibilitats d'existència d'una trobada cultural productiva i enriquidora no han estat possibles, ni ho seran, mentre no s'haja resolt per endavant el desacord colonial.

En la realitat es plantegen discursos i projectes sobre les dones, el feminisme i l'islam de caire heterogeni i fins i tot contradictoris, que sorgeixen com a imposició de contextos globals i locals imbricats, que els converteixen en una rearticulació del sistema. Sense comprendre la islamofòbia com a forma de racisme cultural i epistèmic, vinculat als processos d'imposició del poder colonial, del saber i de l'ésser, intrínsecs al Sistema-Món Modern, no es pot entendre la producció dels discursos sobre dones, feminisme i islam (Adlbi Sibai 2012).

Així doncs, els termes dicotòmics en què s'ha desenvolupat el debat sobre la relació entre feminisme i islam responen a un complex aparell de poder i dominació que parteix de la imposició de possibilitats limitades d'enunciació, d'identificació i d'existència. Discursos tancats en una *presó epistemològica* (Adlbi Sibai 2012), un espai ampli que permet possibilitats d'expressió complexes i diverses, però limitades per un cercol ideològic, imaginari i conceptual. L'existència d'una àmplia superfície de mobilitat, porta a aquest pensament que camina en el seu interior a una falsa sensació de llibertat. No obstant això, en el moment en què aconsegueix fregar els seus propis límits en un intent d'alliberament, topa amb unes reixes. Les reixes d'aquesta enorme presó que han vorejat l'espai imaginari, conceptual i epistemològic en què es movia creient-se lliure.

2.1. Discrepàncies en la relació amb els termes «Feminisme» i «Occident»

Dins de les dues posicions principals introduïdes en l'apartat anterior: un feminisme islàmic amb mirada decolonial (que hem exposat de forma principal a través de l'obra de Sirin Adlbi Sibai) i un feminisme islàmic que s'apropa més a les bases del projecte feminista liberal occidental; existeixen discrepàncies a

l'hora de relacionar-se amb el terme «feminisme». Per exemple, part de les primeres consideren que el terme «feminisme» es troba tan associat a un projecte imperial occidental que algunes prefereixen parlar de moviment d'alliberament de les dones musulmanes, mentre que les segones consideren que es pot emmarcar sense problema dins de les reclamacions d'un feminisme de caire més liberal o europeu. Hi ha diversos punts a favor de la denominació «moviment d'alliberament de les dones musulmanes» que són freqüentment utilitzats per elles:

- El moviment d'alliberament de les dones musulmanes no ha de justificar-se amb el terme «feminisme» perquè la idea de l'alliberament de la dona d'estructures patriarcals existeix en la tradició de l'islam de manera autònoma al feminisme occidental. Les lluites d'alliberament de les dones a Occident i fora, es van donar en la història simultàniament. Una lluita d'alliberament de les dones no precedeix l'altra.
- Les agències de cooperació internacional dels Estats occidentals imposen l'ús del terme «feminisme» per mitjà del xantatge dels fons de cooperació. Darrere d'això hi ha la imposició d'una agenda que en moltes ocasions no correspon amb les necessitats reals de les dones musulmanes en els països neocolonitzats. El terme «feminisme» no és autòcton en els moviments de dones musulmanes.
- L'ús del terme planteja una ambigüitat pel que fa a Occident. Hi ha dones que s'identifiquen com a feministes islàmiques responen més a les acusacions del fet que l'islam és inherent i essencialment patriarcal, que a una agenda pròpia d'alliberament antipatriarcal i decolonial. Aquestes feministes intenten demostrar a Occident que l'islam és modern perquè és feminista, perquè té un concepte d'igualtat, perquè utilitza els mateixos conceptes que Occident.

Altres posicions reconeixen tots els punts esmentats abans, però igualment opten per usar el terme «feminisme islàmic» amb l'objectiu d'afiliar els seus projectes amb els moviments d'alliberament de la dona en altres parts del món on sí que usen el terme. És a dir, amb els moviments feministes de la tercera onada. Però, independentment de si es fa servir o no el terme «feminisme», per a una visió decolonial dels moviments d'alliberament de la dona, allò important és l'autonomia epistèmica i organitzativa del moviment, ja que aquests grups viuen la imbricació complexa d'opressions patriarcals, racials, colonials i imperials i que constitueixen realitats molt diferents a les de les feministes occidentals que responen a altres contextos, necessitats i visions. I no es deu oblidar ací una de les qüestions principals que ens han dut a escollir el cas d'estudi, la realitat globalitzada que dona lloc a aquests moviments de caire complex i heterogeni.

Com ha quedat il·lustrat en el punt anterior, no tots els feminismes islàmics són decolonials. Hi ha qui intenta abraçar el projecte de la modernitat acceptant el discurs que l'islam ha de posar-se al dia amb els avanços d'Occident. Aquest tipus de feminisme islàmic concep la modernitat com un projecte emancipador i, per tant, busca assimilar la seua lluita a la dels feminismes occidentals. Mentrestant, altres feministes islàmiques entenen la modernitat com un projecte

colonial i, per tant, vindiquen una crítica radical de la modernitat generant una autonomia epistèmica i organitzativa dels projectes feministes occidentals.

L'assumpte crucial per a un projecte decolonial és a quines preguntes s'està responent. S'està responent des de l'islam a les preguntes que es fan des d'Occident, o s'estan formulant preguntes pròpies a partir dels problemes particulars de les musulmanes? La resposta divideix el feminisme islàmic entre propostes d'assimilació amb Occident i altres propostes de caire decolonial que pretenen allunyar-se'n. És important assenyalar aquí que no és equivalent ser decolonial a ser antioccidental.

2.2. Un treball de descolonització i despatriarcalització

Construir un projecte d'alliberament de les dones des de les fonts sagrades de l'islam i la lluita contra la tradició colonial eurocèntrica, i en lluita contra els patriarcats subalternitzats dels pobles colonitzats del món musulmà, és un assumpte intel·lectualment complicat que requereix d'una erudició i saviesa extraordinàries. Tal com es pot observar a continuació (Adlbi Sibai 2012, 2016; Grosfoguel 2020):

1. Tradició islàmica: Per poder debatre contra les interpretacions patriarcal i del colonialisme internalitzat dels ulemes sobre la jurisprudència islàmica i contra les interpretacions de l'Alcorà per part dels savis de l'islam, es requereix d'un coneixement molt profund de les fonts sagrades de l'islam (Alcorà i hadits), del context històric de cada aya i cada sura revelada en l'Alcorà, de l'àrab clàssic, per poder reinterpretar els sentits de cada paraula, i de la història de les decisions fetes pels ulemes en una tradició que compta amb més de 1.400 anys.
2. Tradició occidental: Per poder debatre contra les estructures orientalistes i colonialistes d'Occident, del patriarcat cristianocèntric que es globalitza amb el projecte colonial i del feminisme occidentalitzat, es requereix d'un coneixement profund de la tradició filosòfica occidental, del feminisme occidental, de la història colonial i de la història de la cristiandat.

Aquesta batalla en la interseccionalitat de diverses opressions i fronts de lluita contra la colonialitat occidental, contra el racisme dels feminismes occidentalocèntrics, contra les interpretacions i pràctiques patriarcal dels imams i ulemes de l'islam, contra els Estats neocolonials, contra les esquerres occidentalitzades, contra les colonialitats internes en les seues comunitats i contra el racisme/sexisme hegemònic, és al que s'enfronten dia a dia les dones musulmanes, tant les que viuen al sud del nord com les que formen part del sud dins del nord. Combatre aquestes múltiples opressions requereix no sols d'una forta formació en diversos camps de coneixement, sinó de molta valentia.

Les feministes islàmiques (de caire decolonial) estan obligades per la seua situació d'opressions múltiples, i per la multiculturalitat d'aquestes opressions, a aprofundir en diverses tradicions espirituals i epistèmiques. D'aquí que facen una crítica múltiple contra l'occidentalisme, l'orientalisme, l'occidentalocentrisme

internalitzat en la tradició musulmana després de diversos segles de colonització (la qual cosa ha modificat la mateixa teologia islàmica), contra el patriarcat racista dels homes blancs i contra el patriarcat dels homes colonitzats.

El treball de descolonització i despatriarcalització en diversos fronts al mateix temps les situa molt a prop de les opressions múltiples que viuen les dones de color en altres parts del món. Les reclamacions que realitzen les feministes islàmiques des de la seua posició de subalternitat epistèmica i colonitzada, tenen una similitud enorme amb les dones negres, indígenes, mestisses, africanes i asiàtiques. Encara que les dones racialitzades comparteixen múltiples opressions, l'articulació entre aquestes opressions són diferents a causa de les diverses històries locals, històries colonials/imperials, epistemologies i patriarcats. Açò provoca que tant la cosmovisió, el pensament crític que generen, així com les estratègies d'alliberament no puguen ser iguals.

Però les feministes islàmiques no es queden en el «anti», sinó que produeixen un pensament renovador dins de l'islam que genera horitzons utòpics d'alliberament i descolonització pluriversals. L'islam que produeixen després d'un profund treball d'hermenèutica dels textos sagrats i d'extreure l'ètica alcorànica que constitueix l'essència de l'islam, els permet pensar en noves lògiques que contemplen pluriversos de justícia i igualtat més enllà de l'actual civilització occidental. La seua profunda espiritualitat islàmica les porta a posar l'accent en valors com l'amor, la compassió, la misericòrdia i el compromís profund amb la justícia cap als oprimits independentment de la identitat racial, ètnica o religiosa de les víctimes.

Això no vol dir que existisca tal cosa com el «feminisme islàmic» en singular. El que hi ha són múltiples estratègies d'alliberament de les dones musulmanes, algunes emprant el terme «feminisme» i altres refusant l'ús del dit terme. De manera que si fem servir el terme caldria parlar de feminismes islàmics en plural com un espai de lluita, contestació i diferències. No és un espai homogeni ni de consens. D'aquí que hi haja debats importants entre elles.

Conclusió

En la cinquena unitat temàtica hem tractat d'incentivar el diàleg entre feminismes i religions des d'una perspectiva àmplia i oberta, a partir de la confluència entre el camp de la teologia i de les ciències socials, no pròpiament dins del camp de la Filosofia de la Religió. Hem vist conceptes com la teologia feminista i la teologia de l'alliberament per a oferir un marc de sentit ampli com a punt de partida, d'una crítica que naix des de dins de les religions. També resulta essencial remarcar la importància d'una mirada de caire postcolonial que permeta posar en valor les mirades que han estat silenciades i oblidades al llarg dels segles en els estudis esmentats. A partir d'ací, ens hem endinsat en les discussions i debats que es produeixen en el si dels feminismes islàmics, on destaca l'aportació de la mirada decolonial.

Cal remarcar la lluita entre els conceptes d'igualtat i justícia, ja que el debat és sobre quin concepte privilegiar entre tots dos. Per a les feministes islàmiques més liberals, el concepte d'igualtat és el més important. Ja que entenen que la

idea d'igualtat que podem trobar a l'Alcorà pot ser compatible amb la concepció occidental d'igualtat abstracta. D'altra banda, les feministes islàmiques decolonials emfatitzen el concepte de justícia. Autores com Asma Lamrabet, Sirian Adlbi Sibai, Arzy Merali o Houria Bouteldja afirmen que no es pot absolutitzar ni universalitzar el concepte d'igualtat deixant fora el context de les relacions imperials/colonials/patriarcals de poder i el concepte ètic alcorànic de justícia. De manera que sempre cal pensar la igualtat i les seues relacions en relació amb el que és just, en relació amb la justícia. No es pot fer un universalisme abstracte del concepte d'igualtat, com consideren que fa el feminisme liberal occidental, desvinculat del concepte de justícia perquè en el nom de la igualtat abstracta es poden estar cometent moltes injustícies. En resum, l'assumpte del feminisme islàmic és complex.

ACTIVITATS

Atenent les reticències inicials que se solen presentar a classe al plantejar les possibilitats d'articular un diàleg sobre feminismes i religions, resulta convenient abordar el tema començant amb un debat sota el títol «És possible pensar les religions des dels feminismes?». A partir de la pregunta, generem dues postures principals a classe: a favor i en contra, i conformem els grups. Els grups disposen d'un temps per a preparar els seus arguments i idees, i poden consultar materials de diferent caire. Ací també es planteja la diferenciació entre establir una crítica feminista a les religions des de dins, o des de fora. Després s'exposen les idees a partir de torns, i hi ha una persona encarregada de prendre notes dels principals consensos als quals s'hi arribe. Per acabar, cada grup estableix una conclusió.

Seguidament, per tractar d'il·lustrar amb un cas concret la qüestió de les experiències de contradiccions que poden donar lloc a una teologia feminista o de l'alliberament, visualitzem una entrevista a Lucetta Scaraffia, professora d'Història Contemporània a la Universitat La Sapienza de Roma, qui ha denunciat en nombroses ocasions la discriminació que pateixen les dones dins les estructures eclesiàstiques, en concret dins de l'Església catòlica.¹⁰ També visualitzem una TED Talk titulada «Cómo trabajo por el cambio dentro de mi Iglesia»,¹¹ de Chelsea Shields, qui es va criar dins de la tradició mormona ortodoxa i en el vídeo comparteix les seues experiències de contradicció respecte a la seua fe i la seua identitat.

Una de les principals intencions de l'activitat és la d'obrir pas a una reflexió conjunta sobre la vivència religiosa de les dones en el si de religions que solen reproduir certes desigualtats. S'anima l'alumnat a compartir les seues vivències i experiències per a construir ponts de reflexió molt necessaris en un context global.

10. «Les dones han de participar en les decisions de l'Església sense ser sacerdots». Disponible en: <https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/preguntes-frequents/lucetta-scaraffia-les-dones-han-de-participar-en-les-decisiones-de-lesglesia-sense-ser-sacerdots/video/6034119/>.

11. «Cómo trabajo por el cambio dentro de mi Iglesia». Disponible en: https://www.ted.com/talks/chelsea_shields_how_i_m_working_for_change_inside_my_church?language=es.

També cal destacar dins de les activitats programades, l'exercici d'endinsar-se en la qüestió dels feminismes islàmics i de les diferents postures que trobem en el seu si. Es fa la lectura d'un text elaborat per un exalumne de l'assignatura a partir del seu treball acadèmic. El text es titula «Feminismo islámico. Un acercamiento a las perspectivas de Sirin Adlbi Sibai y Najat El Hachmi» (Saidi Annouri 2021) i ens permet establir la comparativa entre les visions d'ambdues autores. A més, el text entra en diàleg amb la lectura de diverses notícies de premsa que problematitzen la qüestió des d'altres focus del feminisme de caire més secular. Les notícies són les següents:

- Celia Amorós: «Hay un feminismo universal en el que tienen cabida las mujeres islámicas». Per Silmar Jiménez, *AMECO PRESS. Información para la Igualdad*, 27-5-2011.
<https://amecopress.net/Hay-un-feminismo-universal-en-el-que-tienen-cabida-las-mujeres-islamicas>
- Wassyla Tamzali: «El feminismo islámico no existe». Per Sergi Doria. *Mujeres en Red. El Periódico feminista*, 2011.
<https://www.mujeresenred.net/spip.php?article1912>
- Sirin adlbi Sibai: «El feminismo islámico es una redundancia, el islam es igualitario». Per Miguel Ángel Medina. *El País*, 1-2-2017.
https://elpais.com/elpais/2017/01/30/mujeres/1485795896_922432.html

BIBLIOGRAFIA BÀSICA

La bibliografia bàsica es disposa a continuació:

- Adlbi Sibai, Sirin. 2012. «Colonialidad, feminismo e Islam». *Viento Sur* 122: 57-67.
- Forcades, Teresa. 2008. *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Grosfoguel, Ramón. 2020. *Feminismos islámicos. Compilación de Ramón Grosfoguel*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- Martínez Cano, Silvia. 2018. «40 años de Teología Feminista en España. Resistencia y Creatividad». *Carthaginensia* 24 (66): 449-474.
- Saidi Annouri, Mohamed. 2021. «Feminismo islámico. Un acercamiento a las perspectivas de Sirin Adlbi Sibai y Najat El Hachmi». En *Les societats diverses. Mirades interdisciplinàries des de les ciències humanes i socials*, eds. Javier Vellón i Patricia Salazar, 159-172. Castelló de la Plana: Servei de Publicacions de la Universitat Jaume I.

Unitat didàctica 6.

La religió en el món global

PRESENTACIÓ I OBJECTIUS

L'últim tema tracta de fer dialogar la mirada filosòfica sobre les religions amb una base sociològica sobre els principals trets de la globalització, identificant i repensant els principals problemes interreligiosos en el si d'un món globalitzat. I és que, el present text tracta de situar i posicionar la reflexió crítica i filosòfica sobre les religions en el marc de la globalització. D'ací la importància de dedicar una unitat temàtica concreta al dit tema per a reflexionar sobre com afecten els trets globals a les religions en l'actualitat. Així doncs, l'objectiu principal seria el d'emmarcar les religions i la seua convivència en una societat global, amb trets particulars que condicionen les formes en què les mencionades religions s'entrecreuen, així com les formes de vida i la conformació de les subjectivitats contemporànies.

A continuació, es pot consultar l'índex:

Introducció

1. Globalització i religió
 - 1.1. Problemàtiques i potencials
2. La convivència religiosa en un món global
 - 2.1. Ètica mínima i ètica màxima
 - 2.2. Diàleg interreligiós
 - 2.3. Ètica mínima i ètica màxima

Conclusió

CONTINGUT TEÒRIC

Introducció

La introducció està centrada a establir una definició àmplia del procés de globalització, així com dotar de ferramentes diverses i definicions procedents de diferents autors per a configurar una mirada el més crítica possible cap al món actual.

Comencem amb la definició que ens aporta Ulrich Beck (Beck, Giddens i Lash 1994; Giddens et al. 1996; Beck 1998; Beck i Beck-Gernsheim 2003; Beck 2008), qui considera la globalització com una mostra de la ruptura dels fonaments de la societat industrial. Des de la seua concepció, la segona modernitat, la modernització reflexiva o la globalització, serien aspectes d'una mateixa realitat: la impossibilitat d'articular la societat sobre supòsits com ara la sobirania nacional, les classes socials, l'ús il·limitat de la natura, el significat tradicional de la família, les diferències entre l'esquerra i la dreta o el referent ciutadà de l'Estat nacional.

Per a reorganitzar el seu camp d'investigació, Beck decideix donar nous noms a realitats ja conegudes, distingint entre globalització, globalitat i globalisme. D'una banda, el globalisme s'equipara aquí amb la ideologia neoliberal; és el discurs d'una societat que s'encamina a la «utopia de l'anarquisme mercantil de l'Estat mínim». Així doncs, l'autor considera el neoliberalisme com un discurs. D'altra banda, la globalitat es refereix al fet que «vivim en una societat mundial». Enfront del que Beck anomena com a «mite de la convergència», la societat mundial seria precisament el contrari: una «multiplicitat sense unitat», una societat mundial on les fronteres culturals s'haurien dissolt. La globalitat estaria conformada per tots aquells processos a través dels quals els pobles del món estarien units en una única societat mundial, la societat global. L'existència d'espais ètnics globals i d'espais socials transnacionals, la hibridació global de les cultures, la influència d'allò local en la configuració d'allò global, la vigència de la representació política i el nou paper de les institucions en una societat mundial, serien els diferents trets d'aquesta nova realitat.

Per tant, la globalització designaria, segons Beck, aquells processos que tenen com a conseqüència que actors transnacionals s'introduïsquen en les capacitats del poder, en les orientacions, identitats i xarxes dels Estats nacionals i de la seua sobirania i passen a través d'elles. Açò generaria un marc global caracteritzat per l'homogeneïtat cultural i religiosa.

Continuem camí amb la definició de la societat global de la mà d'Anthony Giddens (1993, 1996, 1999, 2000), qui és força optimista respecte al procés de globalització. Per a aquest autor, la globalització és un procés d'igualació, ja que confereix als grups i pobles fins ara sense poder, el potencial per a realitzar els seus fins. De fet, Giddens ha dit que la globalització genera el que ell anomena «colonialisme invers». La definició que ell elabora sobre la globalització ens ofereix certes claus per a començar a pensar el paper de les religions en el món global. Així, Giddens entén la globalització com un procés social que resulta en quantitats de persones cada vegada més grans que viuen en circumstàncies

en les quals les seues institucions estan desarrelades, que vinculen pràctiques locals amb relacions socials globalitzades que organitzen aspectes importants de la vida quotidiana. Podem veure que, per a Giddens, la globalització es troba conformada per una sèrie de processos que afecten els individus en un sentit fenomenològic: és a dir, al nivell de les seues vides quotidianes. No importa si els individus viuen en un xicotet poblet a la Xina o si estan asseguts enfront d'un ordinador a Califòrnia, la globalització sempre condicionarà la vida d'aquests individus, encara que de maneres diferents.

Giddens considera que les llavors de la globalització estan plantades pel procés de modernització, no és el començament d'una nova era o època en la història humana. Així la globalització és una continuació de tendències iniciades pels processos de modernització al principi del segle XVIII en algunes parts d'Europa. L'alta modernitat, com anomenaria Giddens el moment històric present, se sosté en tres processos interrelacionats: la globalització, la reflexivitat social i la des-traditionalització. Amb l'arribada de la globalització, el procés de desarrelament que va començar amb la modernització rep un nou ímpetu, la relació dels individus amb tot allò que tinga a veure amb l'espiritualitat i/o les religions passa a un segon pla, perdent pes en la vida individual i col·lectiva.

Per últim, ens endinsem en la proposta de Zygmunt Bauman (2001, 2003, 2007), qui afirma que la globalització no posseeix característiques rígides, sinó que, al contrari, es caracteritza per ser líquida de la mateixa manera que la modernitat, és a dir, la seua manifestació es va transformant de manera constant i fluïda. L'autor afirma que la nova velocitat del flux, tant d'éssers humans com d'informació, homogeneïtza la condició humana, la polaritza, ja que al mateix temps que s'emancipa a uns, s'esclavitzava a uns altres. Aquests grups no disposen del temps ni de la informació suficient per a assimilar les conseqüències reals que aquests processos puguen suposar per a les seues vides. Davant la qual cosa es veuen limitats, d'una banda, a viure d'acord amb les seues antigues tradicions i, de l'altra, a viure les característiques i conseqüències d'aquests nous processos, podent escassament reconèixer-se com a part del procés globalitzador i, per tant, constituir-se com a agents actius dels canvis de direccionalitat que el dit procés pren a cada moment.

Per a la major part d'habitants del planeta la globalització ha suposat un deteriorament de les seues condicions de vida. Tant per les crisi alimentàries com per les crisi econòmiques, entre d'altres. I és que la globalització ha estat eminentment empresarial. Bauman considera que els problemes dels nostres dies tenen arrels planetàries i, per tant, requereixen solucions globals. Tots els que compartim el planeta depenem els uns dels altres per al nostre present i futur. En lloc d'aspirar a limitar els danys locals i l'obtenció màxima de beneficis, cal buscar un nou escenari global on les iniciatives econòmiques deixen d'estar guiades pels beneficis monetaris sense prestar atenció als efectes secundaris.

Queda bastant clar que la vida líquida subratllada per Bauman associada a la globalització no dona cabuda a la realització espiritual, i que els valors que propugna, si els podem anomenar valors, són d'una altíssima volatilitat i relativisme; i del relativisme, on res és absolut, on res és dolent ni bo, d'aquesta tolerància interminable naix la indiferència pura. Segons Bauman, la pèrdua de referents clars i forts ens fa caminar a cegues. La societat moderna líquida és

artificial, poc té d'humana perquè precisament no se sustenta en valors humans atemporals, sinó en els materials. *L'homo eligens* de la societat moderna líquida és esclau de les seues passions i gustos subjectius, que impossibiliten que es pugui o vulgui comprometre amb res.

1. Globalització i religions

Si enllacem totes les qüestions vistes anteriorment amb la reflexió crítica sobre les religions, veurem que la globalització és també un paradigma, una sensibilitat creixent i generalitzada de les consciències cap a allò més humà de la humanitat expressat en els anomenats drets humans. Per a José Luis Canelo (2004), la globalització construeix una consciència de veïnat global. Açò fa que les religions es troben de sobte davant del món sencer i que des d'eixe mateix món se'ls exigisca un creixent diàleg, encara que açò implique dur a terme un reajustament de la seua identitat, i potser, fins i tot, dels seus textos sagrats.

Canelo posa l'exemple de l'atemptat contra les torres bessones de l'any 2001 als EUA. És el moment en el qual es torna palesa la necessitat de plantejar què no han de ser les religions. La consciència d'un veïnat planetari implica tenir com a referent els drets humans, i també en gran mesura la proposta d'una ètica mundial (Küng 1992). Per a Canelo, no es tracta d'emprendre el camí del pensament únic, sinó d'ajustar la convivència de diferents maneres d'entendre el món. És a dir, cal no imposar una sola veritat, sinó tractar d'entendre que existeixen diferents maneres d'aproximar-se a eixa realitat.

Es pretén que l'ésser humà o els grups humans deixen de banda els vicis adquirits en els diversos processos històrics, i faciliten la coexistència en una societat global integrada per cultures i religions diverses, que ja no romanen fixes i inamovibles dins de les fronteres físiques i humanes on van tenir el seu origen. La coexistència de les religions respon al principi de la diversitat i de les diferències que constitueixen i conformen l'ésser humà. La racionalitat és la font de la diversitat, ja que enfront de fets concrets, podem trobar diferents maneres d'aproximar-nos a ells.

En globalitzar-se, les diferents nacions acaben adquirint trets més pareguts o comuns. Una mena d'identitat transnacional. La globalització obliga, per tant, les religions a mirar cap enrere, a tornar sobre si mateixes i repensar-se en un nou context global. Açò és perquè avui el costat fosc de les religions es veu més clar, és el món sencer el que mira. Qüestions com el paper i el tractament de les dones dins de les religions resulten avui en dia un tema central de reflexió per a diferents institucions i comunitats. La mirada global fa més difícil la perpetuació de certes pràctiques inhumanes e injustes dins del marc de les religions. Però al mateix temps, el món mira cap a les religions perquè precisa d'elles per a donar sentit a la vida. Canelo també sosté que cal recuperar el llenguatge de pau i els valors comuns a totes les religions, com per exemple el respecte i l'amor.

1.1. Problemàtiques i potencials

Per tal d'abordar les problemàtiques i potencials de les religions en el marc global, cal contextualitzar i acudir a la teoria del «xoc de civilitzacions» proposada per Samuel P. Huntington (1996). La idea del xoc de civilitzacions té el seu origen al final de la Guerra Freda, Huntington pretenia preveure l'impacte de la caiguda de la Unió Soviètica en el marc de les relacions internacionals, en un escenari de canvi profund de l'ordre mundial. Va arribar a la conclusió que els conflictes del segle XXI podrien no tenir lloc entre països, sinó entre cultures o «civilitzacions». Huntington va definir vuit cultures principals: occidental, islàmica, ortodoxa, japonesa, africana, hindú, sínica o confuciana i llatinoamericana, a les quals també es va afegir la cultura budista. Després de la caiguda de l'URSS, el dit autor esperava que Rússia s'integrara a Occident, que tindria com a principals adversaris les civilitzacions islàmica i confuciana. I encara que aquestes últimes sí que han experimentat un auge més gran en les últimes dècades, Rússia no s'hi ha arribat a integrar, sinó més aviat al contrari. A més, la civilització occidental encara és dominant gràcies a la seua posició política, econòmica i militar privilegiada. Davant la possibilitat que hi haja una «civilització universal» basada en els principis occidentals, Rússia i altres països han buscat diferenciar-se sense occidentalitzar-se, compensant les seues debilitats polítiques i econòmiques, i desenvolupant les seues capacitats militars.

Tenint en compte aquesta qüestió i donades les definicions de globalització establertes anteriorment per diversos estudiosos, es pot observar que el domini de la globalització ha afectat els valors religiosos i culturals, produint una des-traditionalització i empentant la religió a un segon lloc (o almenys a un paper secundari o terciari en l'espai públic). Açò pot provocar que el procés globalitzador siga vist com una amenaça cap a les tradicions. Degut a la seua amenaça cap als valors religiosos tradicionals i el manteniment de les comunitats religioses de caire tradicional, la globalització es pot concebre com un factor d'atac a la identitat i pràctica religiosa (Berger 2004). Açò implica certes problemàtiques:

- 1) Les principals conseqüències de la globalització han estat la transformació de les religions tradicionals i els sistemes de creences.
- 2) Començament de la desintegració dels teixits socials tradicionals i normes compartides per la invasió del consumisme, la cibercultura, les religions noves, les modes socials, canvis en l'ètica del treball i els ritmes de treball.
- 3) Creació i acceleració d'extremismes, tendències fonamentalistes i terroristes que estan destinades a atacar l'arrel d'una societat multicultural i pluralista.

En termes generals, es podria dir que la globalització és la primera veritable revolució mundial, i totes les revolucions interrompen les tradicions i costums d'un poble. De fet, problematitzant aquesta realitat, el procés es pot entendre com un repte per a la seguretat «existencial» i fins i tot d'identitat de les persones. Per exemple, la influència dels valors culturals del capitalisme occidental com l'assoliment de la riquesa, sovint contradiu el que l'islam sosté per mitjà de

l'almoïna. La globalització, sobretot en la seua vessant econòmica, pot acabar promovent formes de vida que, tal com indicava Bauman, promouen una visió de l'ésser humà centrada en l'autosuficiència i la recerca de l'èxit econòmic. Açò xoca de front amb moltes de les formes de vida, culturals, i de subjecte, que es construeixen a través de certes religions, i pot donar lloc a problemàtiques diverses.

A més, a nivell de països i institucions, el mal ús del poder per part de certs nuclis de domini econòmic ha estat un patró que ha augmentat amb la globalització. La inversió de les nacions del «Primer Món» en nacions del «Tercer Món» (nomenclatura que en si mateixa denota les relacions de poder entre cultures i països en el marc global), els ha donat un nivell substancial d'autoritat que s'estén des del control econòmic fins a la formació de polítiques públiques. Això pot ser clarament observat en l'exemple del Pròxim Orient i els seus conflictes en curs. L'agitació política en la susdita regió és tant el producte d'una qüestió econòmica com religiosa, en el món global totes aquestes variables s'encreuen de noves maneres, generant nous conflictes interreligiosos. Per exemple, tot i que els problemes del Pròxim Orient han estat retratats com religiosos i territorials, no es pot ignorar la influència d'actors externs en esta regió moguts pels interessos de monopoli del petroli, que és tan crucial per a la supervivència de moltes nacions occidentals.

En conclusió, potser el problema més gran en qüestió no és la religió *per se*, sinó les creixents disparitats entre rics i pobres, entre les classes socials i entre les nacions en desenvolupament i les del «Primer Món». D'altra banda, si bé l'allau de la globalització pot donar lloc a moltes problemàtiques diverses pel que fa al paper de les religions i la seua convivència en el seu si, també és cert que ha obert potencials per a la generació d'una creixent cultura del pluralisme, que pot ser explorada com un potencial de transformació social i d'obertura cap a una societat intercultural.

Amb la globalització, hem vist el sorgiment de grups defensors dels drets humans i ambientalistes que protegeixen els interessos d'aquells que sovint són víctimes de la globalització. La creació d'una aldea global ha permés posar sobre la taula i fer visibles els problemes de pobresa, guerra i medi ambient, entre d'altres.

Esta integració ha permés l'erosió de les diferències culturals, ètniques i religioses que sovint funcionaven més com a ideologies confrontades amb una aparent impossibilitat de diàleg entre elles. Per tant, amb la lliure circulació de les poblacions i la immigració, hem vist el desenvolupament del multiculturalisme, una realitat que ens empenta a caminar cap a la mútua comprensió i el respecte, cap a la intercultural (per més problemàtica que siga aquesta qüestió en la seua materialització). És a dir, si bé és cert que el contacte entre cultures dins d'un mateix territori dona lloc a punts de trencament i conflicte, també és cert que són aquests punts els que poden obrir pas al diàleg interreligiós i a l'enriquiment mutu entre religions. Essencialment, en la seua base, totes les religions ensenyen principis compartits d'amor, paciència, pau, justícia i igualtat. És important adonar-se del sentit de respecte mutu que es troba present en la major part de les religions per a nodrir-nos-en.

A més, el flux lliure d'informació a través de l'alta tecnologia i el moviment de pobles creuats pot ajudar positivament a augmentar la tolerància religiosa. Però, per desgràcia, avui en dia encara es posa l'èmfasi en les diferències més que en les similituds, i açò fa molt més difícil la convivència religiosa en un món global, com veurem en el següent apartat.

2. La convivència religiosa en un món global

La societat global és complexa, així com el paper de les religions en el seu si. A partir del punt anterior, podem entreveure les dificultats d'abordar l'estudi filosòfic de les religions en un marc global i fer propostes concretes. No obstant, considerem que resulta necessari oferir a la persona lectora certes eines conceptuals per a abordar de forma pròpia i crítica les diferents disjuntives a les quals ens enfrontem. A continuació tractem de reflexionar al voltant d'aquestes qüestions.

2.1. Projecte d'una ètica mundial

Entre les propostes trobem la idea de la conformació d'una ètica de base mundial. En què consisteix l'ètica mundial? S'està fent referència a una nova ideologia, o a una religió universal i unitària més enllà de les religions existents? No, l'ètica mundial no es refereix al predomini d'una religió sobre les altres. S'ha d'entendre, més aviat, com un consens bàsic sobre una sèrie de valors vinculants, criteris inamovibles i actituds ètiques fonamentals, en realitat evidents, que han de conformar la convicció de la persona i de la societat humana. És un *ethos* de la humanitat que enllaça entre si els recursos religiosos i filosòfics comuns ja existents al món.

Oferim ací la proposta de Hans Küng (1992) iniciada durant la dècada dels anys noranta. El projecte naix amb la pregunta: és possible la supervivència de la humanitat sense una pau i una ètica mundials? Enmig de la crisi política i econòmica, dels desastres, de la imatge de brutals crueltats comeses en escenaris bèl·lics del món, cobra gran sentit la idea d'una ètica mundial. El problema és abordat per l'autor mitjançant les següents tesis:

- No hi haurà pau entre les nacions sense pau entre les religions.
- No hi haurà pau entre les religions sense diàleg entre les religions.
- No hi haurà diàleg entre les religions sense estàndards ètics globals.
- No hi haurà supervivència de la pau i la justícia en el món global sense un nou paradigma de les relacions internacionals fundat en estàndards ètics globals.

D'acord amb l'anterior, quina seria la base per a una ètica mundial que poguera ser compartida pels creients de les grans religions, i també pels no-creients, independentment de la tradició cultural dins de la qual es troben? No és tasca

fàcil aconseguir un consens universal en qüestions ètiques concretes des de la bioètica i l'ètica sexual, per exemple. Segons l'autor, cal partir del principi d'humanitat, el qual es troba present en gairebé totes les tradicions ètiques i religioses del món, exposat de la següent manera: «Tot ésser humà ha de rebre un tracte humà». És a dir, que tota persona, siga home o dona, ric o pobre, nen o vell, ha de ser tractada humanament. En l'àmbit de les religions, tal mandat s'expressa mitjançant l'anomenada regla d'or: «No faces als altres el que no vols per a tu». A la pràctica, del dit principi es desprenen quatre compromisos fonamentals:

1. Compromís amb una cultura de la no-violència i de respecte a tota vida.
2. Compromís amb una cultura de la solidaritat i amb un ordre econòmic just.
3. Compromís amb una cultura de la tolerància i amb una vida amb veracitat.
4. Compromís amb una cultura de la igualtat de drets i de companyonia.

Els que estan familiaritzats amb la idea de regles ètiques universals podran recordar que és en la modernitat, amb Kant, quan la reflexió al voltant de la fonamentació moral des d'una perspectiva racional adquireix una gran importància; de tal manera que es concep com un model que pot ser vàlid per a totes les persones, independentment de les seues creences i desitjos personals, ja que la raó té caràcter universal i necessari. Això porta a una concepció ètica de caràcter formal, sense continguts, ja que no s'assenyalen quines coses són bones, sinó que ofereix un criteri per a jutjar les accions. Kung enllaça la racionalitat dels principis amb la pràctica quotidiana, per mitjà del recurs a les grans religions del món, en les quals es troben operant una sèrie de valors vinculants, en què totes elles coincideixen, i que totes anuncien i promouen.

Es pot esperar que la majoria dels éssers humans, independentment de les seues creences religioses, i de les seues formes de pensar i de viure –entenent aquí també ateu i agnòstics– estarien disposats a acceptar aquests principis, perquè els comprenen i els resulten raonables. En conseqüència, els compromisos que hem enunciat deixarien de ser merament formals, ja que estan sent viscuts i practicats a l'interior dels mencionats paradigmes religiosos. En altres paraules, els criteris ètics, en atorgar-los un cert contingut als principis de caràcter universal per trobar-se ja presents en les grans religions del món, fan possible la convivència entre la reflexió teòrica i la vida concreta. La proposta d'una ètica mundial ofereix una visió esperançadora d'un nou ordre del món al qual estan convidades totes les persones, creients o no creients. I és també una incitació a tots aquells que busquen una nova orientació en el món globalitzat, on no es tracta de globalitzar l'ètica, sinó de situar la globalització sobre una base ètica comuna.

2.2. *Diàleg interreligiós*

Des de la nostra perspectiva, un dels components centrals de l'ètica mundial o del camí cap a la consecució d'una societat més justa en un món global, és el diàleg interreligiós (Benavent 2012). En termes generals, existeix una dificultat d'arribar a acords, encara que en el marc global, hi ha acords universalitzables, com per exemple, els drets humans. Cal destacar ací la proposta de Raimon

Panikkar (2014), qui considera que la trobada entre les religions i les cultures és avui un fet ineludible. L'autor considera que el diàleg intercultural i interreligiós ens ajuda a descobrir a l'altre en nosaltres mateixos, contribueix a la realització personal i a la fecundació mútua de les tradicions humanes, que ja no poden permetre's viure en un estat d'isolació o de guerra. El seu treball ens permet apuntar els riscos que conté el fet d'observar el món amb una sola mirada.

En relació amb allò anterior, aquest autor sosté que la trobada de les religions és una necessitat vital i oberta, on ningú ha d'estar exclòs a priori, ni res pot ser descartat en un primer moment. Aquest diàleg també és interior, ja que prové d'una font que no està només en l'estimulació que rebem dels altres: comença amb una pregunta interior i toca la part més recòndita de la nostra intimitat. És lingüístic alhora que mític, ja que es troba vehiculat pel logos, però ha de referir-se necessàriament als mites de les religions. A més, el diàleg és polític i compromet la totalitat de la persona, en el sentit que no és una qüestió privada, sinó que succeeix en i per l'espai polític. No s'esgota en el temps, és permanent: el diàleg és un fi en si, per la qual cosa no té com a finalitat la conclusió mateixa, és un procés continu.

Cal destacar que a l'hora d'abordar el diàleg interreligiós, de la mà d'Alfonso Gual (2004), existeixen dos tipus de diàlegs:

- Diàleg exclusivista: cadascú té la seua veritat i els altres estan equivocats, es tracta d'un diàleg persuasiu, on més que d'arribar a un acord es tracta de persuadir l'altre.
- Diàleg inclusivista: la meua veritat és parcial i amb la veritat de l'altre puc arribar a completar la meua.

Aquest tipus de diàlegs es poden donar en dos nivells diferents:

- Individual: una persona que parla en representació pròpia.
- Institucional: persones que parlen en representació d'altres, d'una institució o d'un Estat.

Respecte al diàleg individual, en el marc de les societats plurals actuals passem a un marc de sentit en el qual els diàlegs individuals aborden problemes humans des de la comunicació i la relació personal. És a dir, ja no parlem del diàleg exclusivista que es donava, per exemple, a l'Edat Mitjana (predomini de la fe) o la modernitat (predomini de la raó eurocèntrica). El marc de sentit actual fa més fàcil que es puguin dur a terme diàlegs inclusivistes en un àmbit individual, precisament per totes les qüestions que hem abordat en el present tema respecte a la influència de la globalització en les nostres vides, que ens permeten empatitzar amb la situació d'altres i entendre que devem actuar per a comprendre i solucionar les situacions conflictives.

Respecte al diàleg institucional, es tracta, com hem dit abans, de persones que parlen en representació d'altres persones, Estats o institucions. Són persones que ja tenen reconeguts els seus drets, i ara parlen en representació d'una institució, que els influeix de forma central i ací trobem un factor que distorsiona el

diàleg. És allò que Pierre Bourdieu (1997, 59) anomena «camp», i que defineix tal com segueix:

Un campo es un espacio social estructurado, un campo de fuerzas –hay dominantes y dominados, hay relaciones constantes, permanentes, de desigualdad, que se desarrollan dentro de este espacio– que es también un campo de luchas para transformar o conservar ese campo de fuerzas. Cada cual, dentro de ese universo, compromete en su competencia con los demás la fuerza (relativa) que posee y que define su posición dentro del campo y, consecuentemente, sus estrategias.

A partir de l'anterior definició podem dir que el diàleg institucional es troba dins del tipus exclusivista. Ja que encara avui en dia som testimonis del fet que les influències d'uns pesen més que les dels altres. Per exemple, quan en el marc de l'ONU uns països poden decidir sobre la vida política d'uns altres. Si bé en l'àmbit institucional trobem grans impediments per al desenvolupament d'un diàleg inclusivista, també és cert que individualment ens facilita les eines per a veure que eixe diàleg sí que és possible.

Alguns exemples actuals de diàleg interreligiós els trobem en el Grup de Diàleg Interreligiós de la Càtedra Tres Religions de la Universitat de València¹² o, per exemple, en els diferents Grups de Diàleg Interreligiós i Interconviccional (GDI) de Catalunya, que estan pensats per a aprofundir i dialogar sobre els continguts essencials de cada religió, així com construir ponts de diàleg entre diferents comunitats, entitats religioses i conviccional que conviuen en una ciutat o barri concret. Resulta molt interessant també destacar que es tracta de grups on es reflexiona sobre el sentit que cada religió dona a la vida i els seus valors, per tant, superen la visió de mera tolerància per a endinsar-se en el coneixement de les altres religions. La seua intenció principal és valorar conjuntament el fet religiós com un fet humà i social. Actualment, els GDI presents a Catalunya són els següents: Grup de Diàleg Interreligiós i Interconviccional de Salt,¹³ Grup de Diàleg Interreligiós i Interconviccional de Vilafranca del Penedès,¹⁴ Grup de Diàleg Interreligiós i Interconviccional de Vilanova i la Geltrú,¹⁵ Grup de Diàleg Interreligiós i Interconviccional de Tortosa i el Grup de Diàleg Interreligiós de Reus.¹⁶

Per exemple, el Grup de Diàleg Interreligiós de Vilanova i la Geltrú va publicar l'any 2019 un document titulat «El sentit i el propòsit de la vida»,¹⁷ que es configura com un manifest conjunt escrit pels membres del GDI i inclou aportacions de persones de diferents comunitats, que descriuen el sentit de la vida des de l'òptica de les diferents tradicions: l'Església catòlica, l'Església evangèlica

12. Disponible en: <https://www.uv.es/uvweb/catedres-institucionals/ca/relacio-catedres-institucionals/catedra-tres-religions/presentacio-1285913994140.html>.

13. Grup de diàleg interreligiós i interconviccional de Salt: <https://audir.org/taula-de-dialeg-interreligiosa-de-salt/>.

14. Grup de diàleg interreligiós i interconviccional de Vilafranca del Penedès: <https://audir.org/vilafranca-del-penedes/>.

15. Grup de diàleg interreligiós i interconviccional de Vilanova i la Geltrú: <https://audir.org/el-grup-de-dialeg-interreligios-de-vilanova-i-la-geltru/>.

16. Grup de diàleg interreligiós de Reus: <https://audir.org/grup-de-reus/>.

17. El sentit i el propòsit de la vida: <https://audir.org/wp-content/uploads/2022/07/DOCUMENT-CONJUNT-EL-SENTIT-I-EL-PROPO%CC%80SIT-DE-LA-VIDA.pdf>.

romanesa «Emanuel», l'Església evangèlica baptista i l'Església evangèlica «Cristo Reina». A més, durant els anys 2020 i 2021, el GDI-VNG va oferir una sèrie de testimoniatges espirituals que posaven de manifest que el confinament representava una oportunitat per a obrir-se a la meditació, a l'oració i a la reflexió.¹⁸ Una acció semblant va desenvolupar el Grup de Diàleg Interreligiós de Reus, que en 2020 va desenvolupar un acte anomenat «La força de l'espiritualitat en temps de covid». A més, el grup ha creat en 2021 un cicle de diàlegs anomenat «Les religions en diàleg» on s'han tractat els següents temes: allò transcendent, una ètica global i el dejuni. En març de 2022 també van convidar el filòsof Jordi Pigem a exposar una ponència sobre «Què aporten l'espiritualitat i les tradicions religioses al món d'avui».¹⁹

Per a conèixer altres grups de diàleg interreligiós a nivell de l'Estat espanyol, es pot consultar l'informe *Grupos y plataformas de dialogo interreligioso e intrarreligioso*,²⁰ elaborat pel Departament de Diversitat i Diàleg Interreligiós del Centre Unesco de Catalunya.

Així doncs, el consens entre persones, que parteix de la participació solidària de totes elles, i que es constitueix en una societat civil de mínims, ens dona el pas al següent apartat, que és la proposta d'una ètica mínima elaborada per la filòsofa Adela Cortina.

2.3. Ètica mínima i ètica màxima

Per continuar pensant sobre la possibilitat de l'establiment d'un diàleg interreligiós i intercultural en el marc global, ens endinsem a continuació en una de les propostes de l'autora Adela Cortina (1985, 1986, 1994a, 1994b, 1997, 2013, 2017), qui s'inscriu dins el procedimentalisme i l'ètica discursiva, presenta com a marc teòric fonamentalment Kant, Hegel, Habermas i Apel. Sosté el caràcter necessàriament universalista de l'ètica, la diferenciació entre el que és just i el que és bo, la presentació d'un procediment legitimador de les normes i la fonamentació de la universalització de les normes mitjançant el diàleg.

En acceptar l'ètica discursiva adverteix del perill que aquesta presenta de dissoldre el fenomen moral si no és completada amb una teoria dels Drets Humans i una ètica de virtuts i actituds. Des del seu punt de vista, el dret a la igual participació no pot atribuir-se sense més a la racionalitat, així, tant en el cas de Kant com en el de l'ètica discursiva, es descobreix la consciència moral d'una època determinada, expressada ja siga en la consciència o en el llenguatge. S'han de tenir en compte les circumstàncies històriques i culturals quan s'inicia el discurs, i no només les purament racionals.

Per això és important remarcar el fet que en la voluntat moral no és tan important guiar-se pel consens que culmina, sinó pel procedir dialògic, és a dir: conrear l'actitud dialògica de qui està interessat a conèixer els interessos dels afectats

18. Testimoniatges espirituals en temps de confinament Moments per escoltar la veu del cor i compartir-ho: <https://audir.org/wp-content/uploads/2022/07/Testimoniatges-espirituales-en-temps-de-confinament.pdf>.

19. La conferència es troba disponible a l'enllaç: <https://www.youtube.com/watch?v=HkvTtEA42Ic&t=313s>.

20. *Grupos y plataformas de diálogo interreligioso e intrarreligioso*: https://www.observatorioreligion.es/upload/84/13/Grupos_y_Plataformas_de_Dialogo_Interreligioso_e_Intrarreligioso.pdf.

per una norma, escoltar els seus arguments, exposar-ne els propis i no deixar-se convèncer per interessos particulars, sinó que només pels generalitzables. L'autora considera que és necessari per a la fonamentació dels drets humans dur a terme la defensa d'una concepció que atenga tant l'àmbit ètic d'aquests drets com la seua promulgació en els codis jurídics vigents.

S'ha de cercar una base ètica procedimental, és a dir, un criteri vàlid per a promulgar normes, però que siga compatible amb la varietat de creences que trobem en les diferents cultures a les quals les persones pertanyen. Així doncs, el plantejament sobre els mínims de justícia i els màxims de felicitat que aborda l'autora pot servir de base per a repensar la convivència de les religions en el context global que hem emmarcat en el present tema. Els mínims d'autonomia, segons Cortina, són mínims de tolerància i justícia, i fan possible la convivència dels màxims, els mínims de justícia deuen ser exigits i respectats. Allò que no es pot imposar són els màxims, com és el cas dels màxims de felicitat. Aquests màxims configuren formes de vida, valoracions, concepcions d'allò que es bo o preferent per a cadascú i que no es pot imposar als altres.

Conclusió

En el present tema hem tractat de reflexionar sobre com afecten els trets globals a les religions en l'actualitat, destacant les dificultats que comporta el dit exercici. Així doncs, l'objectiu principal ha estat emmarcar les religions i la seua convivència en una societat global, amb trets particulars que condicionen les formes en què les religions s'entrecreuen, així com les formes de vida i la conformació de les subjectivitats contemporànies. Queda bastant clar que la vida líquida associada a la globalització dificulta la realització espiritual, que els valors que propugna són d'una altíssima volatilitat i relativisme, i que s'ha produït la pèrdua de referents clars i forts. El context global pot resultar problemàtic per al manteniment i desenvolupament de les religions, no obstant, aquest context també ofereix potencials i possibilitats per a l'augment del contacte i del diàleg interreligiós. Considerem que aquest tema obri més preguntes que certes afirmacions, però que és una bona forma de donar per finalitzada una assignatura de caire molt actual que s'emmarca sobradament en l'àmbit humanístic i interdisciplinari que requereix el diàleg amb altres disciplines.

ACTIVITATS

Durant l'exposició del tema solen sorgir diverses qüestions per a problematitzar i establir diàlegs i debats. Per tal de començar i reflexionar sobre la profusió de les subjectivitats neoliberals dins del context global (referent a la dimensió ideològica del sistema neoliberal), visualitzem un fragment de la pel·lícula *Sorry we missed you* (Ken Loach, 2019). El film conta la història de Ricky i la seua família, que han estat lluitant contra els deutes des de la crisi financera de l'any 2008. Afortunadament per a ells, es presenta una gran oportunitat per a fer una

pausa i agafar embranzida, i així optar, fins i tot, a una mica d'independència gràcies a una nova furgoneta. La família decideix crear una franquícia de lliuraments a domicili. És un treball dur, i que la dona de Ricky siga assistent no és una cosa que facilite la situació. Tot i això, la família es mostra decidida a mantenir-se unida, sense importar les dificultats que apareguen en el camí. Es tracta d'una pel·lícula que serveix per a identificar els valors productivistes que han proliferat amb la globalització (Medina-Vicent 2022b), i que al seu torn, ens permeten parlar a classe de quin és el lloc que ocupa la religiositat o espiritualitat en la vida dels dits subjectes avui.

Per una altra banda, també visualitzem i analitzem el discurs que va pronunciar el president dels EUA, George Bush, l'any 2001 després dels atemptats terroristes contra les torres bessones. En aquest discurs es troben moltes de les claus dels problemes i conflictes interreligiosos actuals, així com de la radicalització de certs grups islamistes. Associada a aquesta qüestió abordem la criminalització de certs grups religiosos arran dels atacs terroristes produïts per fonamentalistes islàmics a Europa i la resposta social cap a ells. Al mateix temps, el fragment ens serveix per a aprofundir en la teoria del «xoc de civilitzacions».

Al parlar de la convivència entre religions i de les possibilitats de la convivència religiosa, ens endinsem en alguns casos de conflictes actuals. L'alumnat és animat a compartir aquells casos que coneguen o que els preocupen, per qualsevol interès personal o acadèmic. Alguns exemples que hem vist fins al moment són el cas de Boko Haram, el conflicte àrabo-israelià, i el dels *rohingyas*, una minoria ètnica assentada en una regió de Myanmar (l'antiga Birmània), que són musulmans en un país de majoria budista. La llei de ciutadania els nega l'estatus de ciutadans, existeix un aïllament d'aquesta població que prové realment de Bangladesh i molts estan en èxode des de fa uns anys.

BIBLIOGRAFIA BÀSICA

La bibliografia bàsica del present tema, també entesa com a lectures recomanades a l'alumnat, es disposa a continuació:

- Benavent, Enric. 2012. *Diàleg interreligió i educació social*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Cancelo, José Luis. 2004. «Influencia de la globalización en las religiones». *Ars Brevis* 10: 281-332.
- Cortina, Adela. 1997. «Ciudadanía intercultural». En *Ciudadanos del mundo*, 151-182. Madrid: Alianza.
- Panikkar, Raimon. 2014. *Diàleg intercultural i interreligió*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

Annex

A continuació es disposa una llista de recursos audiovisuals (pel·lícules, documentals, biopics, sèries de televisió, etc.) amb l'objecte d'ampliar o aprofundir certs conceptes o temes relacionats amb l'aproximació filosòfica a l'estudi de les religions en el marc global, entenent que la narrativa audiovisual és un instrument adequat per a apropar coneixements a l'alumnat (Medina-Vicent 2018b).²¹ La llista es disposa també en la xarxa social de cinema Letterboxd:

Letterboxd: «Religion in Film – A list of films to talk about Philosophy of Religion in classroom»: <https://letterboxd.com/marmed/list/religion-in-film-a-list-of-films-to-talk/>.

La llista de recursos es pot consultar a continuació:

- *Corpus Christi* (Jan Komasa, 2019)
- *Creation* (John Amiel, 2009)
- *Dekalog* (Krzysztof Kieślowski, 1989)
- *Des hommes et des dieux* (Xavier Beauvois, 2011)
- *Divino amor* (Gabriel Mascaro, 2019)
- *El Club* (Pablo Larraín, 2015)
- *El nom de la rosa* (Jean-Jacques Annaud, 1985)
- *El seté segell* (Ingmar Bergman, 1961)
- *Gett: The Trial of Viviane Amsalem* (Ronit Elkabetz, Shlomi Elkabetz, 2014)
- *Going Clear. Scientology and the Prison of Belief* (Alex Gibney, 2015)
- *Hail Satan?* (Penny Lane, 2019)
- *Ida* (Pawel Pawlikowski, 2013)
- *Inherit the Wind* (Stanley Kramer, 1960)
- *Jesus, you know* (Ulrich Seidl, 2003)
- *Les Innocentes* (Anne Fontaine, 2016)
- *Messiah* (Michael Petroni, 2020)
- *One of Us* (Heidi Ewing, Rachel Grady, 2017)

21. A més, es convida a consultar el Fons Filmogràfic de les Religions de la Direcció General d'Afers Religiosos: <https://afersreligiosos.gencat.cat/ca/cinema-espiritual/fons-filmografic/>.

- *Paradise: Faith* (Ulrich Seidl, 2012)
- *Saint Maud* (Rose Glass, 2019)
- *Secret Sunshine* (Lee Chang-dong, 2009)
- *Silence* (Martin Scorsese, 2016)
- *Stolen Daughters: Kidnapped By Boko Haram* (Gemma Atwal, 2018)
- *The Leftovers* (Mimi Leder, 2014-2017)
- *The Master* (Paul Thomas Anderson, 2013)
- *The Path* (Jessica Goldberg, 2016-2018)
- *The story of God with Morgan Freeman* (National Geographic Channel, 2016)
- *The Tree of Life* (Terrence Malick, 2011)
- *The Two Popes* (Fernando Meirelles, 2019)
- *The Women's Balcony* (Emil Ben-Shimon, 2016)
- *The Young Pope* (Paolo Sorrentino, 2016)
- *Unorthodox* (Maria Schrader, 2020)
- *Walk with me* (Marc James Francis, Max Pugh, Marc Francis, 2017)
- *Y todos arderán* (David Hebrero, 2021)

L'assignatura obri un espai per a l'ús de molts materials audiovisuals en forma de pel·lícules, documentals, biopics, etc., per a incentivar el debat a l'aula i per a traslladar conceptes o idees de caire abstracte, pròpies de l'àmbit de la filosofia (Medina-Vicent 2018b, 2018a). La narrativa audiovisual conté certes característiques que permeten connectar d'una manera més directa amb els diferents corrents filosòfics i amb els autors/es. En tractar-se de nadius i residents digitals, la preferència del públic per continguts no tant textuais com audiovisuals, fa que la imatge i el cinema es convertisquen en una eina oportuna per a establir una connexió entre conceptes, teories filosòfiques i continguts actuals que l'alumnat pot reconèixer fàcilment (Karfsky i Litch 2015, Gibbs 2017).

Alguns exemples de l'ús de la narrativa audiovisual per a aprofundir en conceptes o temes relacionats amb l'estudi filosòfic de les religions en la societat global es disposen a continuació.

En *Misa de medianoche* (Mike Flanagan, 2021), una comunitat a la vora de l'extinció i àvida de fe, rep l'arribada d'un carismàtic sacerdot, que comporta miracles, misteris i un fervor religiós renovat. A través d'aquesta sèrie es poden tractar qüestions relatives a la construcció de la moral religiosa d'una comunitat, de les concepcions sobre el bé i el mal i com afecta açò a la vida en comunitat.



Misa de medianoche (Mike Flanagan, 2021)

En *Unorthodox* (Netflix, 2020), una jove jueva ortodoxa abandona un matrimoni concertat a Nova York i posa rumb a Berlín, on viu la seua mare. La història s'inspira en les memòries de Deborah Feldman, qui narra en primera persona com va fugir de la seua estricta comunitat religiosa quan era jove. Es poden tractar qüestions relatives al paper de les dones dins les religions, als rols de gènere imposats i a la força de les institucions religioses per a mantenir els seus membres dins la comunitat. Ens centrem en el cas d'una comunitat jueva de Nova York, en la qual també es poden abordar els sentiments de contradicció dels creients i com conviure amb aquestes sensacions (qüestions exposades també en el tema de la teologia de l'alliberament).



Unorthodox (Netflix, 2020)

Les innocentes (Anne Fontaine, 2016) narra la història real d'unes monges poloneses embarassades després de ser violades per les tropes russes durant la Segona Guerra Mundial. Mathilde Beaulieu és una jove metgessa enviada per la Creu Roja amb la finalitat de garantir la repatriació dels presoners francesos ferits a la frontera entre Alemanya i Polònia. Però la sorpresa arriba quan descobreix que gran part de les germanes del convent estan embarassades per soldats de l'Exèrcit Roig. Encara que Mathilde és inexperta, haurà d'aprendre a ajudar les germanes. A partir del film es pot tractar un esdeveniment històric concret com el que s'acaba d'exposar.



Les innocentes (Anne Fontaine, 2016)

En *El Club* (Pablo Larraín, 2015) quatre sacerdots conviuen en una casa retirada d'un poble costaner a Xile, sota la mirada de Mònica, una monja cuidadora. Els capellans hi són per purgar els seus pecats i fer penitència. La rutina i tranquil·litat del lloc es trenca quan arriba un turmentat cinqué sacerdot, i els hostes reviuem el passat que creien haver deixat enrere. Es poden tractar els casos d'abusos a menors perpetrats per sacerdots i com ho gestiona la institució.



El Club (Pablo Larraín, 2015)

Saint Maud (Rose Glass, 2019) conta la història de Maud, una jove infermera que, després d'un trauma fosc, es torna devota de la fe cristiana. Quan comença a treballar cuidant Amanda, una ballarina jubilada malalta de càncer, la fe de Maud l'inspira l'obsessiva convicció que ha de salvar l'ànima del pacient de la condemna eterna... siga quin siga el cost. Amb la visualització de la pel·lícula es poden tractar conceptes com l'èxtasi religiós o l'espiritualitat exacerbada, així com els misteris.



Bibliografía

- Adlbi Sibai, Sirin. 2012. «Colonialidad, feminismo e Islam». *Viento Sur* 122: 57-67.
- . 2016. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México DF: Akal.
- Ali, Zahra. 2020. *Feminismo e Islam. La lucha de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Madrid: Clave Editorial.
- Amorós, Celia. 1982. «Rasgos patriarcales del discurso filosófico: notas acerca del sexismo en filosofía». En *Liberación y utopía*, ed. María Ángeles Durán. Madrid: Akal, 35-59.
- . 2000a. *Feminismo y filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- . 2000b. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Amstron, Karen. 2006. *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: Paidós.
- . 2007. *La gran transformación: el mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías: el origen de las tradiciones religiosas*. Barcelona: Kairós.
- Aramayo, Roberto R. 2001a. *Immanuel Kant*. Madrid: Ediciones Algaba.
- . 2001b. «Kant y la ilustración». *Isegoría* 25: 293-309.
- . 2003. «Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral». *Isegoría* 29: 15-34. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2003.i29.487>.
- . 2019. «El entorno religioso de nuestra imputabilidad moral y la fe reflexionante del auténtico credo kantiano (Presentación al texto de Kant Sobre el mal radical)». *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 10: 188-203. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3583165>.
- Arias Albisu, Martín. 2022. «Acerca de la teoría kantiana de las disposiciones naturales humanas». *Revista de la Escuela de Filosofía. Cuadernos Filosóficos Segunda Época* 19: 1-19. <https://doi.org/10.35305/cf2.v1i.149>.
- Badran, Margot. 2012. *Feminismo en el Islam*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Zigmund. 2001. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- . 2003. *Moderidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007. *Vida de consumo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich. 1998. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- . 2008. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.

- Beck, Ulrich i Elisabeth Beck-Gernsheim. 2003. *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens i Scott Lash. 1994. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, Daniel. 1994. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Alianza Editorial.
- Beltrán Cely, William. 2008. «La sociología de la religión: una revisión del estado del arte». En *Creer y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 75-94.
- Benavent, Enric. 2012. *Diàleg interreligiós i educació social*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Benhadjoudja, Leïla i Micheline Milot. 2014. «Género y secularización: una perspectiva poscolonial». *Sociedad y religión* 24 (42): 144-159.
- Berger, Peter L. 2004. «Debate: Las religiones en la era de la globalización». *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano* 218: 69-78.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bruce, Steve. 2003. *Fundamentalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cabada Castro, Manuel. 2010. «La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 291-316.
- Cabedo, Salvador. 1997. «Religión y paz en Kant». En *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, ed. Vicent Martínez Guzmán. València: Nau Llibres, 45-51.
- Cancelo, José Luis. 2004. «Influencia de la globalización en las religiones». *Ars Brevis* 10: 281-332.
- Caro, Isaac i Eugenia Fediakova. 2000. «Los Fundamentalismos Religiosos: Etapas y Contextos de Surgimiento». *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología* 10 (29): 453-467.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comte-Sponville, André. 2006. *El alma del ateísmo*. Barcelona: Paidós.
- Conill, Jesús. 2007a. *El poder la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Trotta.
- . 2007b. «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana». *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 63 (238): 571-81.
- Cortina, Adela. 1985. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . 1986. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- . 1994a. *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- . 1994b. *La ética de la sociedad civil*. Barcelona: Anaya.
- . 1997. *Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- . 2013. *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.

- . 2017. *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la sociedad democrática*. Barcelona: Paidós.
- Darwin, Charles. 2011. *El origen de las especies*. Barcelona: La Butxaca.
- Díez Gutiérrez, Enrique Javier. 2007. *La globalización neoliberal y sus repercusiones en la educación*. Barcelona: El Roure.
- Druskowitz, Helene von. 2020. *Escritos sobre feminismo, ateísmo y pesimismo. Propositiones cardinales del pesimismo. Intentos modernos de sustituir a la religión*. Madrid: Taugenit.
- Durkheim, Émile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eliade, Mircea. 1978. *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- . 1999. *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.
- . 2009a. *Aproximaciones: estructura y morfología de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- . 2009b. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- . 2012. *El sagrat i el profà*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Fajardo Pascagaza, Ernesto. 2018. «Crítica marxista de la religión». *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 39 (119): 137-51. <https://doi.org/10.15332/25005375.5054>.
- Feuerbach, Ludwig. 2009. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Fizzoti, Eugenio i Massimo Saluti. 2001. *Psicología de la religión. Con antología de los textos fundamentales*. Barcelona: Claret.
- Flaquer, Jaume. 1997. «Fundamentalismo. Entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender». *Cristianisme i justícia* 77: 1-26.
- Forcades, Teresa. 2008. *La teología feminista en la història*. Barcelona: Fragmenta.
- Fraijó, Manuel. 2010. «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 13-44.
- . 2020. «Racionalidad de las convicciones religiosas». *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* XV: 55-74.
- . 2022. *Filosofía de la religión. Historia, contenidos, perspectivas*. Madrid: Trotta.
- Freud, Sigmund. 1981a. «El porvenir de una ilusión». En *Obras completas, Vol. III*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 1981b. «Los actos obsesivos y las prácticas religiosas». En *Obras completas, Vol. I*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 1981c. «Moisés y la religión monoteísta». En *Obras completas, Vol. III*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 1981d. «Tótem y tabú». En *Obras completas, Vol. II*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Galparsoro, José Ignacio. 2012. «Sobre el supuesto carácter circular del tiempo en el eterno retorno de Nietzsche». *Daimon* 4 (57): 81-95.
- Gibbs, Alexis. 2017. «What Makes My Image of Him into an Image of Him?: Philosophers on Film and the Question of Educational Meaning». *Journal*

- of Philosophy of Education* 51: 267-80. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12223>.
- Giddens, Anthony. 1993. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- . 1996. «Modernidad y autoidentidad». En *Las consecuencias perversas de la Modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, ed. Josep Berriain. Barcelona: Anthropos, 33-72.
- . 1999. *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Madrid: Taurus.
- . 2000. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Buenos Aires: Taurus.
- Giddens, Anthony, Zigmund Bauman, Niklas Luhmann, i Ulrich Beck. 1996. *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos.
- Gil Martínez, Joaquín. 2006. «Aproximación antropológica a la filosofía de la historia en Kant». *Fòrum de Recerca* 12: 1-10.
- . 2009. «Un aporte a la filosofía política desde la ética de Ludwig Feuerbach». En *Presente, pasado y futuro de la democracia*, ed. VV. AA. Murcia: Universidad de Murcia, 213-220.
- . 2010. «El reconocimiento recíproco como base normativa del encuentro intercultural». *Recerca: revista de pensament i anàlisi* 10: 67-86.
- . 2016. «Recepción y crítica del pensamiento filosófico de Ludwig Feuerbach», *Kriterion* 134: 505-524.
- Gómez Caffarena, José. 1983. *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- . 1990. «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 1 (1): 104-130.
- . 2007. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- . 2010. «La filosofía de la religión de I. Kant». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 179-206.
- Gómez Sánchez, Carlos. 2010. «La crítica freudiana de la religión». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 369-402.
- Grosfoguel, Ramón. 2014. «Breves notas acerca del Islam y los feminismos islámicos». *Tabula Rasa* 21: 11-29.
- . 2016. *Feminismos islámicos*. Caracas: El Perro y la Rana.
- . 2020. *Feminismos islámicos. Compilación de Ramón Grosfoguel*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- Gual, Alfonso. 2004. «Niveles de diálogo y posibilidades de llegar a acuerdos interculturales institucionales». En *Valores básicos de la identidad europea*, ed. Sonia Reverter. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 93-106.
- Guardi, Jolanda i Renata Bedendo. 2012. *Teólogas, musulmanas, feministas*. Torrejón de Ardoz: Narcea.
- Habermas, Jürgen. 2014. «La revitalització de les grans religions: un repte per a l'autocomprensió». *Enrahonar* 52: 27-41.
- Habermas, Jürgen i Georg Ratzinger. 2008. *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

- Hernández Sáenz, Alberto. 2014. «La crítica de Freud a la religión en la época de la Posmodernidad». En *¿El fin de la razón? I Jornada de Filosofía SOFIRA*, ed. Olaya Fernández i Alba Milagro. Logroño: Universidad de La Rioja, 69-106.
- Hottois, Gilbert. 1999. «Husserl y la fenomenología». En *Historia de la Filosofía. Del Renacimiento a la Posmodernidad*. Madrid: Cátedra, 253-268.
- Hume, David. 2003. *Historia natural de la religión*. Madrid: Trotta.
- . 2004. *Diálogos sobre la religión natural*. Barcelona: Tecnos.
- Huntington, Samuel. 1996. *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, Edmund. 1999. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jiménez Redondo, Manuel. 2013. «El hombre como fin en sí: una aproximación kantiana a la idea de persona». *Teorder* 13: 14-33.
- Jung, Carl Gustav. 2011. *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós.
- Kant, Immanuel. 1989. *La religión dentro de los límites de la sola razón*. Barcelona: PPU.
- . 2003. *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.
- . 2006. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza.
- . 2013. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: Alianza Editorial.
- Karfsky, Amy i Mary Litch. 2015. *Philosophy through film*. Londres-Nova York: Routledge.
- Kienzler, Klaus. 2000. *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Küng, Hans. 1992. *Proyecto de una ética mundial*. Barcelona: Paidós.
- Lamrabet, Asma. 2014. *El Corán y las mujeres. Una lectura de liberación*. Barcelona: Icaria.
- Lonzi, Carla. 2018. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- López Sastre, Gerardo. 2010. «David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 159-171.
- Mardones, José María. 2010. «Sociología del hecho religioso». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó, 133-156. Madrid: Trotta.
- Martín Velasco, Juan. 2006. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- . 2009. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- . 2010. «Fenomenología de la religión». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 67-88.
- Martínez Cano, Silvia. 2018. «40 años de Teología Feminista en España. Resistencia y Creatividad». *Carthaginensia* 24 (66): 449-474.
- . 2021. *Teología feminista para principiantes: Voces de mujeres en la teología actual*. Madrid: Editorial San Pablo.
- Marx, Karl. 1974. «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel». En *Sobre la religión I. Una selección de los textos más representativos de Marx y Engels*, eds. Hugo Assman i Reyes Mate. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Mate, Manuel-Reyes. 2010. «La crítica marxista de la religión». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 317-345.

- Medina-Vicent, Maria. 2014. «La concepción del ser humano y la religión en la teoría filosófica kantiana». *Fòrum de Recerca* 19: 71-87. <https://doi.org/10.6035/ForumRecerca.2014.19.6>.
- . 2018a. «La construcción de la normatividad de género en el cine a través del uso de la luz». *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia* 17 (13): 225-244. <https://doi.org/10.18002/cg.v0i13.5336>.
- . 2018b. «La narrativa audiovisual como una herramienta para la reflexión filosófica en el aula». *Redu. Revista de Docencia Universitaria* 16 (1): 285-302.
- . 2020. «Feminismes i religions: un diàleg possible?» En *Investigació i Gènere a la Universitat Jaume I 2020*, ed. Mercedes Alcañiz Moscardó, 245-250. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I.
- . 2022a. «Impulsar la investigación humanística en el alumnado a través de la asignatura de Filosofía de la Religión». *Revista de Innovación y Buenas Prácticas Docentes* 11 (1): 97-107.
- . 2022b. «“Serás dueño de tu destino, es la diferencia entre perdedores y luchadores”. La subjetividad neoliberal en Sorry We Missed You (Ken Loach 2019)». *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura* 198 (805): a665. <https://doi.org/10.3989/arbor.2022.805013>.
- Ménage, Gilles. 2009. *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder.
- Meyer, Thomas. 1989. *Fundamentalismo. Rebelión contra la Modernidad*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Muñoz, Jacobo. 2010. «Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 345-368.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *La gaya ciencia*. Barcelona: Akal.
- . 2011a. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2011b. *El Anticristo*. Buenos Aires: Losada.
- Ortega-Esquembre, César i Marina García-Granero. 2019. «La tesis de la post-secularización a la luz de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 46: 71-97. <https://doi.org/10.36576/summa.108413>.
- Otto, Rudolf. 2016. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pagès, Anna. 2021. «El pesimismo feminista de Helene von Druskowitz». *Revista Aleph* 196: 96-102.
- Panikkar, Raimon. 2014. *Diàleg intercultural i interreligiós*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Parmentier, Elisabeth, Pierrette Daviau i Lauriane Savoy. 2018. *Une bible des femmes: Vingt théologiennes relisent des textes controversés*. Ginebra: Les Éditions Labor et Fides.
- Peres Díaz, Daniel. 2017. «Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: una deconstrucción epistemológica». *Dossiers feministes* 22: 157-177. <https://doi.org/10.6035/dossiers.2017.22.10>.
- Pérez Andreo, Bernardo. 2006. «David Hume y la religión: crítica a las pruebas de la existencia de Dios». *Cauriensa: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 1 (1): 119-151.

- Pérez Cornejo, Manuel. 2020. «Introducción. El feminismo pessimista de Helene von Druskowitz: vida y obra de un espíritu (más) libre». En *Escritos sobre feminismo, ateísmo y pesimismo*, ed. Helene von Druskowitz. Madrid: Taugenit Editorial, 9-47.
- . 2022. «El pesimismo empoderado de Helene von Druskowitz». *Filosofía & Co.* 1: 18-25.
- Pikaza, Xabier i Abdelmumin Aya. 2009. *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, cristianismo, islam*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Piñón Gaytan, José Francisco. 2014. «Feuerbach: “Dios como esencia del hombre (Homo homini Deus)”». *Andamios. Revista de Investigación Social* 11 (24): 191-214. <https://doi.org/10.29092/uacm.v11i24.239>.
- Prado, Abdennur. 2020. *El rostro materno de Allah: Aportes al feminismo islámico*. Córdoba: Cántico.
- Sádaba, Javier. 1989. *Lecciones de filosofía de la religión*. Madrid: Mondadori.
- . 2003. «Crítica general al fundamentalismo». *Ágora Papeles de Filosofía* 22 (2): 193-206.
- Saidi Annouri, Mohamed. 2021. «Feminismo islámico. Un acercamiento a las perspectivas de Sirin Adlbi Sibai y Najat El Hachmi». En *Les societats diverses. Mirades interdisciplinàries des de les ciències humanes i socials*, eds. Javier Vellón i Patricia Salazar. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 159-172.
- San Martín, Javier. 2009. *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad. Tres cuestiones de nuestro tiempo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sánchez Nogales, José Luis. 2003. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario.
- Sánchez Zermeño, Juan. 2004. «Notas sobre ética y religión en la filosofía de Kant». *Revista Digital Universitaria* 5 (11): 2-7.
- Sanfélix Vidarte, Vicente i Lidia Tienda Palop. 2018. «Hume sobre los milagros». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 20 (40): 269-283. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2018.i40.12>.
- Sans, Isidro María. 2010. «Síntesis de la historia de las religiones». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 47-65.
- Santiago Oropeza, Teresa. 2004. «Kant y su proyecto de una paz perpetua». *Revista Digital Universitaria* 5 (11): 2-11.
- Santidrián, Pedro. 1992. *Diccionario básico de las religiones*. Navarra: Verbo Divino.
- Skuhala, Ivana i Luka Boršić. 2018. «Misandry in Helene Druskowitz (1856-1918)». En *Encyclopedia of Concise Concepts by Women Philosophers, Center for the History of Women Philosophers and Scientists*. Germany: Paberdon University. <https://dx.doi.org/10.17619/UNIPB/1-517>.
- . 2020. «Meet Helene Druskowitz». *Prolegomena: Journal of Philosophy* 19 (2): 177-95. <https://doi.org/10.26362/20200202>.
- Soriano, Nieves i Sergi Ferreres. 2020. *Filósofas. Del olvido a la memoria*. València: Editorial Diálogo.
- Tejedor de la Iglesia, César. 2015. «La crítica marxista a la religión desde una perspectiva laica», *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 17: 11-19.

- Torrallba, Francesc. 2018. *Els mestres de la sospita. Marx, Nietzsche, Freud*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Torres, Andrés. 1992. *La constitución moderna de la razón religiosa*. Navarra: Verbo Divino.
- Uriel, Pablo. 2010. «Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo». *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas* 8: 47-61.
- Urs Sommer, Andreas. 2006. «Dios ha muerto y ¿Dioniso contra el crucificado?: sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo». *Nietzsche: revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche* 6: 47-64.
- Valls, Ramón. 2010. «Religión en la filosofía de Hegel». En *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ed. Manuel Fraijó. Madrid: Trotta, 207-231.
- Vattimo, Gianni. 1985. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península.
- Vélez, Consuelo. 2001. «Teología de la mujer, feminismo y género». *Theologia Xaveriana* 140: 545-564.
- Vergès, Françoise. 2021. *No todas las feministas son blancas*. Madrid: La Vorágine.
- . 2022. *Un feminismo descolonial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Vuola, Elna. 2000. *Teología feminista. Teología de la liberación*. Madrid: IEPALA.
- Weber, Max. 1998. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- Welte, Bernhard. 1982. *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Zakaria, Rafia. 2022. *Contra el feminismo blanco*. Madrid: Continta Me Tienes.
- Zubiri, Xavier. 1993. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza.