

LA RELIGIÓ I L'AFIRMACIÓ DE L'INDIVIDU COM A SUBJECTE

Gabriel Amengual Coll

Universitat de les Illes Balears

Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

g.amengual@uib.es

RESUM: Aquestes reflexions parteixen del fet que la societat actual és massificada i l'individu s'hi veu anul·lat, configurat per les pautes socials imperants, de manera que és clarament cosificat, transformat en objecte. Això obliga a repensar la funció de la religió. La funció que exercia a favor de la cohesió social sembla substituïda per l'acció comunicativa; en canvi, l'individu, cridat a participar en la constitució de consensos, es veu sense referents, aïllat i absorbit per forces impersonals, de manera que cal promoure el ser subjecte de tots. La religió ofereix tot un potencial capaç d'afirmar l'individu. D'aquesta manera, la religió es desplaça de l'àmbit de la legitimació de la societat a l'àmbit dels subjectes, dels individus. La religió manté viu l'interès per la formació de la identitat única dels individus, els factors del consens formador de la societat.

PARAULES CLAU: funció social de la religió; subjecte cosificat; constitució de l'individu; relació intersubjectiva; relació amb Déu.

ABSTRACT: These reflections start from the fact that today's society is overcrowded, in which the individual is annulled, configured by the prevailing social guidelines, being clearly reified, that is, transformed into an object. This forces to rethink the social function of religion. The function, which it exercised in favour of social cohesion, has been assumed by communicative action; nevertheless, the individual, called to participate in the constitution of consensuses, is seen without referents, isolated and absorbed by impersonal forces, so that it is necessary to promote being the subject of all. Religion offers all a potential capable of affirming the individual. In this way, religion moves from the realm of the legitimation of society to the realm of subjects, of individuals. Religion keeps alive the interest in the formation of the unique identity of individuals, who are the factors of the shaping consensus of society.

KEYWORDS: social function of religion; objectified subject; constitution of the individual; intersubjective relationship; relationship with God.

El punt de partença d'aquestes reflexions és el fet que ens trobem en una societat sempre més massificada, anònima, plural i alhora uniformitzada. I per aquesta mateixa raó no tan sols és més individualista sinó també més individualitzada. I tot i això l'individu es troba amenaçat de veure erosionades totes les seves particularitats personals i convertit en fotocòpia del ciutadà mitjà, configurat per les pautes socials imperants.¹ En aquest context, el subjecte es veu clarament transformat en

objecte.² D'altra banda, en ell mateix s'experimenta desarrelat, disgregat, escindit, sense referents per a la seva configuració.³ Cal, doncs, un esforç per recuperar el subjecte, la seva capacitat de pensar, deliberar, decidir, ser ell mateix, guiar-se pel propi enteniment, sabent a què s'ha d'atendre i guiant la pròpia vida, sense abdicar de la seva tasca més pròpia: ser un mateix, ser un si mateix, un subjecte.

1. El context de la pregunta

La pregunta no és nova. Podríem dir que és la pròpia de la modernitat, fins i tot en el sentit més ampli, és a dir, des del Renaixement o, si es vol, àdhuc des dels finals de l'Edat Mitjana, amb el seu problema del nominalisme i l'afirmació que només l'individual és real. En termes generals és la gran qüestió, els termes de la qual se solen presentar com a individualisme i col·lectivisme (socialisme o comunitarisme), que tenen com a figures polítiques clàssiques el liberalisme i el socialisme. Nogensmenys intentem recordar com es planteja la qüestió en l'actualitat.⁴

Es poden distingir dos aspectes de la qüestió: un té més a veure amb les relacions socials i l'altre, amb la configuració del subjecte mateix. Ara bé, la distinció no significa de cap manera separació dels dos aspectes, ja que tots dos estan íntimament units.

Pel que fa al primer aspecte, sembla que hi ha dues característiques, d'alguna manera contraposades, que defineixen la societat actual, en un procés de llarga durada que prové almenys des del Renaixement i que avança progressivament, és a dir, com a fenòmens que van a més, tant en extensió, van comprènent més àmbits de la vida, com en intensitat, es van radicalitzant, i ho fan de manera conjunta. Em refereixo a l'individualisme i a la massificació,⁵ dos fenòmens contraposats i que alhora s'alimenten recíprocament: tant més individualisme com més massificació i alhora com més massificació tant més individualisme, menys sentit de la comunitat.⁶ Com sortir-ne, d'aquest cercle viciós i maliciós? Intentaré exposar una via que passa per la promoció de l'individu, que res té a veure amb un solipsisme, en la línia de la recuperació del subjecte i mostrant quin paper pot jugar la religió en tot plegat.

La perspectiva que tracta d'aquesta qüestió és la teoria sociològica de les funcions socials de

¹ La crítica a la (cultura de) massa és antiga; ja el 1929 escriu ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas* (1929). Madrid: Alianza 1980. Altres referències: HORKHEIMER, Max, «Neue Kunst und Massenkultur» (1941), en *Gesammelte Schriften* (HGS). Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1985, vol. IV, pp. 419-438; n'hi ha trad. castellana: «Arte nuevo y cultura de masas», a *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003 (1974), pp. 115-137; Id., «La industria cultural. Ilustración como engaño de masas», en HORKHEIMER, Max / Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta 1994 (1947), pp. 165-212.

² LEFEBVRE, Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza 1972; l'anàlisi més significativa LUKACS, Gyorgy, *Historia y conciencia de clase* (1923). Barcelona: Grijalbo 1975, especialment «La cosificación y la conciencia del proletariado», pp. 123-266.

Cf. LUTHER, Henning, *Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius 2014, pp. 189-191.

³ Un clàssic sobre el tema RIESMAN, David, et al., *La muchedumbre solitaria* (1949). Barcelona: Paidós 1981.

⁴ La primera part d'aquest escrit s'inspira en LUTHER, *Religion und Alltag*, pp. 31-34.

⁵ Una crítica de l'individualisme i defensa de l'individu a HORKHEIMER, Max, «Aufstieg und Niedergang des Individuums» (1947), a *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt a.M.: Fischer 1974, pp. 124-152 (en HGS, vol. VI, 136-164); vers. cast.: «Ascenso y decadencia del individuo», a *Crítica de la razón instrumental*. Traducció de Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2002, pp. 143-168.

⁶ HABERMAS, Jürgen, «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», a W. KUHLMANN (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, pp. 16-37 (n'hi ha vers. cast. de M. Jiménez Redondo: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós 1991, pp. 97-130) p. 20: «Com més avança la individuació, tant més s'enreda el subjecte singular en una xarxa sempre més densa i alhora més subtil de manca de protecció recíproca».

la religió. Recordem que hi ha tres grans funcions socials de la religió que han concentrat l'atenció, constituint tres teories sociològiques: la teoria de la compensació, de la integració i de l'assumpció de les contingències (N. Luhmann, H. Lübbe).⁷ Són tres maneres d'explicar el paper que la religió ha jugat i juga o pot jugar en el manteniment de la societat.

Les teories compensatòria i de l'assumpció de les contingències veuen la religió com aquella instància o força que és capaç d'abordar i neutralitzar les possibles amenaces de l'ordre social i de la convivència social, com per exemple les de l'anomia, els riscos vitals personals (malalties, trencaments en la vida, desgràcies, discapacitats innates o adquirides, mort), la imprevisió de les possibilitats opcionals contingents (i, per tant, els possibles fracassos), etc. Per damunt d'aquestes possibles situacions la religió té la capacitat de mantenir el sentit social, del deure, el sentit de la vida, etc. En aquestes situacions la societat, per ella mateixa, és incapaç de protegir els individus, més tost els deixa viure sense consol. En canvi, la religió intenta absorbir aquest potencial amenaçador i així impedeix que els individus dirigeixin les seves experiències de manca de consol contra la societat (i contra ells mateixos). Aquestes teories s'enfronten a la qüestió de la integració social només de manera indirecta, mitjançant l'atenció que la societat presta a les amenaces que arrelen en els individus.

La teoria de la integració, en canvi, va directament al manteniment del vincle de la societat. Aquest enfocament parteix del fet que la conjunció de la societat no és una cosa òbvia, que va per ella mateixa, sinó que per a aquesta funció la societat requereix d'altres factors. La raó és que, per tal que els individus superin la seva visió egoista, no social o fins i tot antisocial, cal considerar la societat no solament com la suma d'individus, sinó com un «poder superior», quelcom de sacre. La religió és aquí el factor que transcendeix la perspectiva egoista dels individus i els integra dins la societat, l'existència de la qual i la seva unió no depèn de la decisió arbitrària de cadascú, sinó del sacre, que no és a la nostra disposició. La forma típica d'aquesta teoria és la d'Émile Durkheim, però també es pot percebre en les formes més actuals i conservadores de la religió civil.

El segon aspecte, possiblement més específic avui, és la desintegració o dispersió de l'individu. Es tracta d'un fenomen complex que s'ha plantejat des de diverses perspectives. Recordem alguns estudis. Des de la perspectiva dels mitjans de comunicació Neill Postmann, sociòleg nord-americà, té un estudi significatiu, titulat: *Divertim-nos fins a morir*.⁸ La tesi d'aquesta obra és la següent: s'ha aconseguit allò que pronosticà Georg Orwell a la seva novel·la *1984*,⁹ però no pels mètodes repressius i dolorosos, que preveia, fent del món una presó, on tot hi és controlat enmig d'una forta repressió, sinó mitjançant l'entreteniment i la vida feliç, tal com havia previst Aldous Huxley a *Un món feliç*.¹⁰ Els mitjans de comunicació social han fet del món una mena de sala de festes, un show permanent per tal d'entretenir la gent. La conclusió és que l'individu sofreix una dominació, no mitjançant una repressió, sinó per l'entreteniment, més difícilment identificable i més difícil de treure's de damunt. Des d'un altre punt de vista, el sociològic i polític, Henri Lefèbvre es pregunta com caldria caracteritzar la nostra societat. Diversos candidats es presenten per a tal ofici: societat tècnica, societat de l'abundància, societat de

l'oci, societat del consum, però finalment es decideix pel de «societat burocràtica de consum dirigit».¹¹ El consum està dirigit a la satisfacció, que és quantificada en termes econòmics, de tal manera que el subjecte mateix, que la societat intenta satisfer, es veu objectivat.¹² També des d'una altra perspectiva i en una ambiciosa investigació, Gerhard Schulze definirà l'actual com una «societat de la vivència»,¹³ entenent la vivència en el sentit de Walter Benjamin¹⁴ com un esdeveniment generalment agradable, sempre momentani, produït per un influx o impacte exterior, fent que l'individu vagi sempre amb les llums curtes, sense més horitzó que el breu instant gratificant, mogut per la recerca de la gratificació immediata i la satisfacció instantània.

El que més afecta l'individu és que en aquestes condicions el subjecte es torna passiu, a l'espera del moment gratificant, actitud en la qual no hi ha lloc per a l'esforç ni per a projectes ni metes, perquè, i això és el més decisiu, el subjecte no té arrelament en una comunitat ni té tampoc en ell mateix, no té motius de llarg termini, ni trajectòria de vida ni relacions personals més enllà de les ocasionals. És un individu fragmentat tant socialment com vitalment (biogràficament). És una banderola a l'atzar dels vents. És un jo narcisista, un «jo mínim»,¹⁵ fet d'instant, sense trajectòria vital ni projectes. Aquest jo queda configurat pel que s'anomenen valors psi:¹⁶ autoestima, sentir-se bé, cultiu del cos, dietètica, cosmètica, gimnàstica, gastronomia, etc.

És més, el subjecte ha esdevingut objecte. En efecte, la societat té com a fi i legitimació oficial la satisfacció de les necessitats dels individus. La satisfacció consisteix en una saturació al més aviat possible; la necessitat és comparada a un buit que cal omplir. Ara bé, un cop aconseguida la satisfacció, aquesta engendra noves necessitats.¹⁷ Aquesta és la dialèctica entre necessitat i satisfacció, una dialèctica sense fi ni aturall, pura reproducció constant d'ella mateixa. Però quan la societat té per objecte satisfer l'individu en les seves necessitats, és l'individu mateix que es converteix en objecte, les seves necessitats són creades per la societat i en darrer terme és el subjecte mateix que es veu convertit en mercaderia.¹⁸

2. La funció integradora de la religió substituïda per la comunicació

Certament que la religió no és l'única possibilitat de garantir el vincle social. De fet, la teoria de la secularització, més que a una desaparició de la religió, apunta a un canvi de les seves funcions, i precisament en aquest punt de les relacions entre la religió i la societat. El mateix Durkheim insinua

¹¹ LEFÈBVRE, *La vida cotidiana*, p. 79, cf. pp. 62-79.

¹² *Ibid.*, pp. 102-109.

¹³ SCHULZE, Gerhard, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Campus 1992. Sobre aquesta qüestió es pot veure *Concilium*, núm. 282 (set. 1999).

¹⁴ AMENGUAL, Gabriel, «De la vivència a la experiència. La atrofia de la experiència como experiència de hoy en Walter Benjamin», a GARCÍA NORRO, Juan José (ed.), *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*. Salamanca: San Esteban 2007, pp. 255-298.

¹⁵ L'expressió és de LASCH, Christopher, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*. Nova York-Londres: Norton & Company 1984 (n'hi ha versió italiana: *L'io minimo. Spravivenza psichica in tempi difficili*. Vicenza: Neri Pozza, 2018); d'aquest crític de la cultura narcisista vegeu també *The Culture of Narcissism*, Nova York-Londres: Norton & Company 1979; cfr. BÉJAR, Helena, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid: Alianza 1988, pp. 211ss.; i de la mateixa autora, *La cultura del yo*, Madrid: Alianza 1993. Sobre el pas de l'«homo politicus» a l'«homo psychologus», o del predomini de la vida pública al de la privada cf. SENNET, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona: Península 1978.

¹⁶ Sobre aquesta expressió i el seu contingut cf. LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona: Tusquets 1987.

¹⁷ Vegeu per exemple LEFÈBVRE, *La vida cotidiana*, pp. 102-109.

¹⁸ ZAMORA, José A., *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta 2004, pp. 92s., 101-116; *Id.*, «Materialidad espectral, subjetivación y crítica inmanente del fetichismo», a ROMERO, José Manuel / ZAMORA, José A. (eds.), *Crítica inmanente de la sociedad*. Barcelona: Anthropos 2020, pp. 171-204.

⁷ LUHMANN, Niklas, «Die Ausdifferenzierung der Religion»: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, vol. 3, pp. 259-357; *Id.*, *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977; LÜBBE, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*. Darmstadt: WBG 1986. Per a la visió d'Habermas sobre les funcions de la religió cf. AMENGUAL, Gabriel, *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1995, pp. 81-93; sobre Luhmann cf. WELKER, Michael (Hg.), *Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.

⁸ POSTMANN, Neill, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, Nova York: Viking-Penguin 1985; n'hi ha vers. cat.: *Divertim-nos fins a morir. El discurs públic a l'època del "show-business"*, Badalona: Llibres de l'Índex, 1990.

⁹ ORWELL, George, *1984*, Barcelona: Debolsillo 1989.

¹⁰ HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*, Barcelona: Plaza y Janés 1981.

que la solidaritat mecànica,¹⁹ originàriament efectuada per la religió, en el procés de la diferenciació social, que implica una creixent individualització, ha estat substituïda per una solidaritat orgànica.²⁰ «A mesura que les estructures socials es diferencien, els individus socialitzats s'alliberen d'una consciència col·lectiva que absorbeix tota la seva personalitat; i alhora s'allunyen del consens de base religiosa en el que tots es fonen amb tots» (THK II, 127/119).²¹ De la disminució de la potència de la consciència col·lectiva, basada, vehiculada i articulada fonamentalment per la religió, en surt un reforçament de la consciència individual i la seva autonomia.

Ara bé, la creixent autonomia de l'individu de cap manera significa una atomització que amenaci la unitat social. La unitat de la societat es constitueix d'una altra manera. Si abans es garantia mitjançant conviccions religioses que marcaven els individus (imatges de món, creences), ara es fa mitjançant actes de cooperació. Això fa que la universalitat d'allò que fonamenta la societat ja no ve donada per un consens bàsic de caire religiós, sinó per un consens que s'ha de produir. «En la mesura que el consens religiós bàsic es dissol i el poder de l'Estat perd el seu suport sacre, la unitat del col·lectiu només pot ja establir-se i mantenir-se com unitat d'una comunitat de comunicació, és a dir, mitjançant un consens assolit comunicativament en el si de l'opinió pública política» (THK II, 125 s./118). «La integració social pel mitjà de la fe és substituïda per una integració social mitjançant la cooperació» (THK II, 130/122).

En aquest context Habermas parla de «lingüïstització del sagrat» (THK II, 118/111). «El desensament i depotenciació de l'àmbit del sagrat s'efectua per la via d'una lingüïstització del consens normatiu bàsic assegurat pel ritus; i amb això queda alhora desfermat el potencial de racionalitat contingut en l'acció comunicativa» (THK II, 119/112). L'enteniment comunicatiu opera aquell vincle social que abans pressuposava una fe religiosa col·lectiva. La comunicació discursiva passa a ocupar el lloc de la comunicació ritual, religiosa.

Durkheim mateix ja havia vist en els fenòmens de l'individualisme modern «indicis d'una valoració quasireligiosa de l'individu», en aquest sentit parla del «culte de la persona, de la dignitat personal» (THK II, 129/121).²² L'augment d'autonomia personal depèn de la «diferenciació d'identitats úniques» (igualmente legitimades religiosament). «L'home només adquireix, doncs, aquesta qualitat [de l'autonomia] en la mesura que hi ha quelcom que li pertany a ell i només a ell, i que l'individualitza, en la mesura que és quelcom més que una simple encarnació del tipus genèric de la seva raça i del seu grup» (THK II, 129/121).²³

¹⁹ La solidaritat mecànica es dona «en la mesura en què les idees i les tendències comuns a tots els membres de la societat sobrepassen en nombre i en intensitat a les quals pertanyen personalment a cada un d'ells. És tant més enèrgica com més considerable és aquest excedent». Aquesta solidaritat actua per l'excedent del col·lectiu respecte de l'individual, de manera que augmenta en sentit invers a l'augment de la personalitat, és a dir d'allò que cada un de nosaltres té de propi i de característic, allò que el distingeix dels altres». Aquesta solidaritat, que «deriva de les semblances, assoleix el seu *maximum* quan la consciència col·lectiva cobreix exactament la nostra consciència total i coincideix en tots els seus punts amb ella», és el moment en què «la nostra personalitat és nul·la». (DURKHEIM, Émile, *La división del trabajo social*. Traducció de Carlos G. Posada. Madrid: Akal 1982, p. 152).

²⁰ La solidaritat orgànica és la produïda per la divisió del treball. Mentre en la mecànica el que unia era la semblança, aquí és la diferència i només és possible perquè cada un té «una esfera d'acció que li és pròpia» (p. 153). És el vincle característic de les societats complexes, en les quals la divisió del treball és general, en les quals cada un té el seu paper i cada un és igualment indispensable per al tot. Certament que això no exclou que hi hagi d'haver elements comuns, fins i tot en l'exercici de la professió compartim usos i pràctiques comuns amb tota la corporació». (DURKHEIM, *La división del trabajo social*, p. 154).

²¹ HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981 (n'hi ha versió castellana de Manuel Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus 1987, 2 vols.). Aquesta obra se citarà en el text mateix amb la sigla THK amb número romà per al volum i aràbic per a la pàgina i separat amb / el número de la plana de la traducció castellana.

²² Aquesta expressió entre cometes és una citació de DURKHEIM, *La división del trabajo social*, p. 470.

²³ També aquesta és una citació de DURKHEIM, *La división del trabajo*, p. 473. Notem que aquí es dona per suposat i com a obvi quelcom que caldria precisar i diferenciar, atès que ni la teoria ni la pràctica testimoniada en la història ho justifiquen.

El més important que cal destacar és que d'aquesta manera es desplaça l'objectiu de la religió. La religió ja no és necessària per tal de garantir el vincle social. Ja està fora de lloc una sacralització del polític, en la qual la comunitat forma una unitat col·lectiva anterior, sinó que neix de l'enteniment comunicatiu, amb la qual cosa l'individu adquireix una rellevància decisiva com a participant amb el rol de constructor del consens constitutiu de la societat.

Això ha estat recordat com a vàlid no tan sols des de la perspectiva de la teoria de l'acció comunicativa o de l'ètica discursiva, sinó també (curiosament) en referència a les posicions neoconservadores de les teories de la religió civil. La constitució democràtica dels Estats moderns no necessita cap legitimació exterior religiosa: «La idea que la funda és en conclusió suficientment simple: s'acorden les regles, segons les quals es vol viure. Però acords lliures són com a tals legítims i no necessiten cap garantia de legitimitat exterior. Que l'Estat democràtic 'viu de pressupòsits, que ell mateix no pot garantir', és correcte,²⁴ però es refereix no a les bases de la seva legitimació, sinó a les condicions del seu funcionament fàctic. [...] Si tots nosaltres només miréssim les possibilitats d'esquivar i transgredir les lleis, llavors l'Estat més legítim, fins i tot el més legitimat religiosament no podria funcionar».²⁵

3. Un problema en la constitució de l'individu

La religió es desplaça de l'àmbit de la «legitimació de la societat» (solucionada mitjançant la comunicació, la lingüïstització del sagrat) a l'àmbit dels subjectes, dels individus. La religió ja no apunta a la sacralització de la societat, sinó que manté viu l'interès per la formació de la identitat única dels individus, que adquireixen una rellevància social enorme, atès que són ells els factors del consens formador de la societat.²⁶

Aleshores el problema fonamental és la formació de la identitat dels individus. El plantejament general i habitual consisteix a afirmar la mútua relació i determinació entre els processos d'individualització i socialització, de manera que la individualitat es forma en la mateixa mesura en què l'individu se socialitza, s'integra dins la societat. La subjectivitat es forma mitjançant les relacions intersubjectives. Ara bé, si la formació de la identitat, la individualització única dels individus, només és possible en actes de socialització, aleshores individualització i socialització es condicionen recíprocament, la qual cosa

Em refereixo al fet que la consciència religiosa, col·lectiva, anul·la la consciència o no deixa sorgir la consciència individual ni la seva autonomia i acció; o expressat en els seus termes, que l'individu és actiu i cooperatiu només quan s'ha alliberat de la consciència col·lectiva, religiosa. Altres estudis històrics i sociològics assenyalen el cultiu de la interioritat en els ambients religiosos com el lloc del naixement de la individualitat. Vegeu per exemple BAYER, Hans, «Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogene Geistesgeschichte», a *Archiv für Kulturgeschichte*, 58, 1976, pp. 115-153; BYNUM, Caroline Walker, «Did the Twentieth Century Discover the Individual?», a *The Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, pp. 1-17; MORRIS, Colin, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*. University of Toronto Press 1987.

²⁴ Sigui recordat que l'Estat democràtic «viu de pressupòsits, que ell mateix no pot garantir», és una afirmació clau de les teories conservadores que les diferencien clarament de les teories basades en la comunicació.

²⁵ DÖBERT, Rainer, «"Zivilreligion". Ein religiöses Nichts, religionstheoretisch betrachtet», a *Kursbuch 93: Glauben*. Berlin, 1988, 67-84, citació p. 82. La citació interior prové de LÜBBE, Herrmann, «Staat und Zivilreligion», a KLEGER, Heinz / MÜLLER, Alois (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Europa und Amerika*. München: Kaiser 1986, pp. 195-220, citació p. 207. El terme i el concepte tenen el seu origen a ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El contrato social*. Traducció de C. Berges. Madrid: Aguilar 1970, Llibre IV, Capítol VIII; adquirí actualitat arran de BELLAH, Robert Neelly, «Civil Religion in America», a *Daedalus*, 96, (1967), pp. 1-21. Sobre el concepte de religió civil cf. GINER, Salvador, «Religión civil», in: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 61 (1993) 23-55.

²⁶ La rellevància social de l'individu destaca sobretot en el plantejament comunicatiu de K.O. Apel, atès que posa en primer pla la funció performativa del llenguatge que depèn de l'ús que els individus en fan. Cf. AMENGUAL, Gabriel, «El sujeto en la transformación de la filosofía de K.O. Apel», a *Estudios Filosóficos* núm. 116, vol. 111-85 (1992) 41 (reeditat a *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*. Madrid: Caparrós 1998, pp. 119-147).

significa que la formació de la identitat en la perspectiva de la individualització, és a dir, de la formació de la inconfusible individualitat de l'individu, sempre és precària i mai assolible de manera definitiva. El procés d'intercanvi dialèctic de socialització i individualització sempre amenaça de quedar enrocant. En la mesura que la formació de la identitat depèn del reconeixement social per part d'altres, la formació de la identitat i la individualització mai no estan a cobert.

En efecte, els processos de socialització (i els d'individualització corresponents) sempre consideraran l'individu com un cas de l'espècie humana, del gènere, de la societat, de la raça, del poble, de la cultura, etc.; és a dir que sempre les seves característiques es dissoldran en els universals corresponents: cultura, època, gènere, estatus social, etc. Per tant, si es vol evitar aquesta dissolució, s'ha d'afirmar que la societat és sens dubte un horitzó de referència necessari, però no suficient per a la formació de la identitat individualitzada; en conseqüència, esdevenir subjecte de manera reeixida depèn d'un horitzó de referència que el transcendeixi. Això és la religió.

De fet se li ha retret a la teoria de la comunicació, concretament a la d'Habermas,²⁷ que la comunicació intersubjectiva és necessària, però no suficient per explicar la subjectivitat, en el sentit que aquesta no emergeix en aquella ni d'aquella, no necessàriament perquè s'exigeixi una familiaritat amb un mateix com element previ i independent dels altres,²⁸ sinó perquè de la mateixa execució de la comunicació intersubjectiva en resulta un indicatiu que la subjectivitat individual no brolla en la pràctica recíproca del reconeixement de la interacció social.²⁹

La mateixa experiència quotidiana mostra de manera intuïtiva una «resta» d'estranyesa i de no-comprensió en l'enteniment lingüístic. Difícilment un individu s'identifica al cent per cent amb els seus grups de pertinença. Aquesta «resta» d'estranyesa suggereix que la individualitat no s'exhaureix en la subjectivitat constituïda intersubjectivament, no s'hi identifica totalment. Ara bé, això no implica necessàriament postular una autoconsciència prèvia a la comunicació. Precisament, el fet que l'individu no pot expressar-se totalment en els processos de comunicació s'experimenta en el procés de la comunicació, així com també les diferències. No és que des de sempre tingui ja consciència de la seva individualitat, sinó que en la comunicació percep que no és tal com els altres el veuen, encara que no pugui donar nom a aquest «més» o «d'altra manera» amb què ell es percep a ell mateix.

Aquesta «resta» d'estranyesa en la comunicació interpersonal remet al misteri de la individualitat de cadascú.³⁰ Es pot dir que és misteri, perquè no és idèntica amb la identitat adquirida en la interacció social, ni tampoc és idèntica amb el saber previ que tenim de nosaltres mateixos i sobre el qual confiem en el sentiment d'autofamiliaritat. Aquest misteri de la individualitat mostra la significació permanent de la religió. Almenys en la tradició jueva i cristiana la singularitat i el caràcter no intercanviable de

l'individu es troben preservats en el pensament que solament als ulls de Déu l'autobiografia de cadascú és individualitzada. Habermas al·ludeix a la literatura autobiogràfica, que reflecteix una experiència judeocristiana fonamental, això és, «la mirada individuante d'aquest Déu transcendent, alhora judicant i graciós, davant el qual tot individu, sol i sense delegar en ningú, ha de donar comptes de tota la seva vida presa en conjunt».³¹

El Tu de Déu és precisament el que supera les insuficiències que s'oposen a una individualitat no empetitada que es fan presents tant en el camí d'un tancament en el propi aïllament solitari com també en el camí d'un enteniment comunicatiu amb els altres. El jo intuïtivament percep que no es pot reconèixer completament en la imatge que els altres li reflecteixen, però tampoc en l'autoimatge que ell mateix es reflecteix. Per a la formació de la individualitat es requereixen tant la comunicació amb els altres com també la pròpia interioritat, l'autoreflexió, tant la proximitat amb un mateix (el soliloqui) com també el qüestionament dels altres. En el llenguatge religiós el que uneix aquests dos aspectes –alteritat i proximitat, el més alt (altre o exterior) i el més íntim que la pròpia interioritat– és Déu.³²

4. La religió com a suport de l'individu

En el cristianisme, l'orientació de la fe que transcendeix el món significa un alliberament de les instruccions prèvies de la identitat que la limiten i la fixen, perquè el món (és a dir, la societat) no és considerat com el darrer i insuperable horitzó, sinó que sempre se'n pot prendre una certa distància i considerar-lo com un estat de «com-si». Així ho recomana Sant Pau per exemple quan exhorta que «els que negocien en el món, [visquin] com si no frueixin d'ell».³³ Això significa la possibilitat de posar entre parèntesi algunes dimensions o estructures del món, socials, i alhora mostra que per a la identitat personal i la forma de vida hi pot haver altres referències més decisives, concretament la relació religiosa amb Déu. La identitat coram Deo significa una individualització als ulls de Déu, que sempre romp la fixació que ens ve per la mirada dels altres. L'home no s'exhaureix en la seva situació prèvia ni en les seves relacions i característiques socials, històriques, etc., de caire universalista.

Mirem com es pot articular aquesta identitat. Primerament cal tenir en compte que la societat per ella mateixa no nega necessàriament ni de manera absoluta la individualitat. És més, la societat, que constitueix el seu vincle de manera comunicativa, apunta a reconciliar la unitat i la unió amb un alt grau d'individualització de l'individu (i per tant de pluralitat). Així ho afirma Habermas: «La unitat transitòria que s'estableix en la intersubjectivitat porosa i entretallada d'un consens mitjançat lingüísticament no tan sols garanteix sinó que fomenta i accelera la pluralització de formes de vida i la individualització d'estils de vida».³⁴

Ara bé, la reconciliació entre la unitat comunitària i la pluralitat de formes de vida no es pot ni produir ni garantir, requereix una formació i un reforç de l'individu que l'acció comunicativa no dona, sinó que pressuposa, pel fet que pressuposa l'existència de subjectes capaços de parla i acció. En aquest

²⁷ LUTHER, *Religion und Alltag*, p. 69.

²⁸ A això sembla apuntar M. Frank en la seva crítica a Habermas, quan afirma: «A mi no em sembla que es pugui pensar adequadament una intersubjectivitat, sense explicar abans conceptualment l'estructura dels subjectes, que es comprometen i interactuen en l'obrar comunicatiu (del qual Habermas n'està molt lluny)». La seva crítica toca també el mateix concepte de racionalitat: «La racionalitat en un sentit essencial no sembla que es pugui concebre sense el concepte de subjectivitat; aquesta fou una de les conviccions fonamentals de Descartes, Leibniz, Kant, Hegel i Husserl». FRANK, Manfred, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer «postmodernen» Toterklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, pp. 12, 13; vers. cast.: *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su definición postmoderna*. Barcelona: Herder 1995, p. 14.

²⁹ De fet Habermas sembla donar per pressuposat que els participants en el diàleg, en la comunicació intersubjectiva, són ja subjectes capaços de parla i acció: «En les argumentacions els participants han de partir del fet que en principi tots els afectats participen en la recerca cooperativa de la veritat com a lliures i iguals, en la qual només la constricció del millor argument ha de valer. El discurs pràctic val com una forma exigent de la formació argumentativa de la voluntat». HABERMAS, «Moralität und Sittlichkeit...», p. 19.

³⁰ LUTHER, *Religion und Alltag*, 71.

³¹ HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, p. 166. Vers. cast.: *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus 1990, p. 167.

³² Sant Agustí, *Confessiones*, III, vi, 11; *Obras de S. Agustín*, vol. II: *Las confesiones*. Text castellà i llatí. Edició crítica i anotada per Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC 1955, p. 164. Vers. cat. de Miquel Dolç: *Confessions*. Barcelona: Proa 1989 (Clàssics del Cristianisme, 9), p. 79: «Vós, però, éreu més interior en mi que el fons més íntim, i més alt que el cim més alt de mi».

³³ 1Co 7, 29-31: «Vull dir, germans, que el temps s'acaba. D'ara endavant, els qui tenen muller, que visquin com si no en tinguessin; els qui ploren, com si no ploressin; els qui estan contents, com si no ho estiguessin; els qui compren, com si no tinguessin res; els qui treuen profit d'aquest món, com si no en traguessin gens. Sapigueu que aquest món passa.» 2Co 6,1-10: «com afligits, però sempre alegres, com pobres, però que enriqueixen a molts».

³⁴ HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 180; vers. cast., p. 181.

sentit l'acció comunicativa es veu remesa a altres instàncies, en concret a la religió. La remissió a la religió ara no és en vistes a la legitimació de la unitat social, sinó a possibilitar la llibertat de l'individu, en front de la pressió a la uniformització de factors que, de fet, empenyen cap a la unió. L'individu, deixat a ell mateix, tendeix a ser absorbit per les xarxes socials en les quals es troba sempre enredat, siguin les d'opinió, de participació social, de protecció social, de trànsit i publicitat de mercaderies, de relacions laborals, etc. La referència a la religió retorna ara com a suport de l'individu, que l'afirmi com a tal, en la seva autonomia, en la seva singularitat mitjançant una relació absoluta.

5. Relació absoluta amb l'Absolut

Per què la religió, és a dir, la relació amb Déu, pot afavorir i fins i tot constituir l'afirmació de la identitat única de l'individu? Argumentant des de la teoria de la intersubjectivitat s'ha de dir que el subjecte, la persona, es fa mitjançant les seves relacions amb els altres, aquestes no entren en la seva vida un cop ja constituït com a tal, sinó en la seva constitució mateixa, de manera que els altres formen part del si mateix del subjecte. Aquesta és la tesi de fons de tota teoria de la intersubjectivitat. La relació amb l'altre és constitutiva del subjecte, de tal manera que es dona no de manera complementària, suplementària, accessòria o instrumental, sinó en la mateixa constitució, en el mateix ésser del subjecte; es requereix de l'altre per ser un mateix, per a la pròpia autorealització, «una llibertat finita només es dona dins d'una reciprocitat entre humans».³⁵

Això val per a qualsevol altre, els humans i Déu. Però la relació amb els altres i amb Déu són de naturalesa diferent. Les relacions amb els altres són relacions entre subjectivitats finites, mentre que la relació amb Déu és una relació amb la subjectivitat absoluta. Una definició clàssica de religió és la de Fr.D.E. Schleiermacher que la caracteritza com «el sentiment de l'absoluta dependència».³⁶ Prenent el terme dependència en un seu sentit més ampli com a relació de pertinença (i aquesta també només en el sentit de no estranyesa), una relació entre dos que no són mútuament aliens, tindriem que la religió és la relació absoluta. El caràcter absolut de la relació marca la diferència entre la relació religiosa amb Déu i la que es dona entre els altres humans, les relacions interpersonals i socials. En efecte, les relacions entre els humans sempre són parcials: ens relacionem sota un aspecte, per exemple, en tant que veïns, amics, confidents, companys de feina, germans, espòs/esposa, pares/mares, fills/filles, ciutadans, membres d'una comunitat, etc. Per íntima que sigui la relació és sempre sota un aspecte; sempre es tracta d'una relació determinada i caracteritzada pel vincle que les connecta. I la relació serà tant més densa o intensa o profunda o omnicomprehensiva com ho sigui el vincle que les connecta. Òbviament hi haurà unes relacions més personals que les altres en la mesura que sigui interpel·lada la persona en ella mateixa, com a tal, però mai serà una relació total i transparent de la persona com a tal. Amb Déu, en canvi, es dona una relació absoluta, és a dir, davant Ell l'ésser humà hi és de manera total i transparent; res és fora d'aquesta relació i tot hi és; per això és la relació més personal i més personalitzadora; és la que constitueix i afirma el subjecte en la meua unitat i singularitat.

Es pot arribar al mateix resultat si, en comptes de partir de la relació intersubjectiva, es parteix del intent d'explicar l'individu. «Tots els intents d'explicar-me per pressuposicions de la societat, de la història, de la natura, són malentesos. Doncs allò a què responen aquestes "explicacions" són les preguntes relatives a la connexió general de les causes materials, biològiques, històriques».³⁷ Aquestes

són sempre explicacions universals que no expliquen el cas concret de l'individu, i no perquè l'individu sigui important, sinó perquè és ell, un si-mateix, i «això deixa abolida tota inserció en l'universal».³⁸ Tot això significa que l'individu no pot ser explicat, ni demostrat, sinó que s'ha d'acceptar tal com és. Aquesta autoacceptació el situa en una relació de fe amb Déu, és a dir en una comprensió de la pròpia «finitud des de la instància suprema, des de la voluntat de Déu»,³⁹ la qual en seria la única explicació de la singularitat de l'individu.

El caràcter absolut de la relació queda encara més destacat si es considera que és una relació d'una subjectivitat finita amb la subjectivitat absoluta. Les subjectivitats finites es defineixen per la negació, per allò que no són, és a dir, pels seus límits, en concret per no ser allò que són les altres subjectivitats; les subjectivitats finites són les seves diferències amb les altres. És veritat que també les subjectivitats finites poden tenir entre elles relacions afirmatives. De fet, en això es basa la teoria de la intersubjectivitat; també ens podem afirmar mútuament i així és el cas. Però l'afirmació només pot tenir l'abast de la relació que és finita i limitada, parcial. Certament que hi pot haver relacions que tendeixen a l'afirmació incondicional de l'altre, incondicional i total, i en això rau l'amor pròpiament dit, però mai es pot superar la limitació que li és consubstancial.

La subjectivitat absoluta, en canvi, és aquella que el seu ésser no sols no limita, sinó que consisteix a donar, donar ésser, fer ésser; donar el seu ésser; tota ella consisteix a donar ésser.⁴⁰ En el cristianisme aquesta subjectivitat absoluta té nom, és Déu, de manera que «Déu apareix com entrega personal, autodonació i reciprocitat d'amor»,⁴¹ perquè ell mateix és una comunitat d'amor, és Trinitat. Ara bé, si la llibertat finita en el seu camí cap a la pròpia realització no ha de restar «sufocada per les coercions de la seva finitud», «si el seu camí cap a l'autorealització ha de ser lliure i no restar presonera de les cadenes d'una dialèctica legalitzada, aleshores necessita en ella i sobre ella una llibertat infinita en virtut de la qual i en la qual pugui realitzar-se en tant que finita».⁴² Òbviament aquesta llibertat infinita no és de cap manera dominadora de les llibertats finites que ve a alliberar; la qual cosa seria contradictòria; però no sols no és dominadora sinó que «aquesta llibertat ha de ser per la seva naturalesa (en tant que infinita) suficientment lliure com per deixar que la llibertat finita sigui lliure en ella, o millor, ja que es tracta de la llibertat infinita, ha de donar abans de res llibertat a la llibertat finita»,⁴³ ha de capacitar i potenciar la llibertat finita.

Simplement esmentem dos implícits en aquestes afirmacions. Per una part, està en joc un concepte de Déu, en darrer terme Déu com a amor, com a donació i autodonació; i, per altra part, hi ha la qüestió que si es mira de manera simplista pot semblar almenys paradoxal: la llibertat finita de l'ésser humà és una llibertat que ha de ser alliberada.

Aquesta segona qüestió no posa en discussió que l'ésser humà sigui essencialment lliure, que la llibertat sigui la seva essència i que en aquest sentit la llibertat és precisament una qualitat que no pot ser atorgada, sinó que es té pel sol fet de ser individu humà. Però també és cert que la llibertat és la determinació⁴⁴ de l'ésser humà, és a dir, allò cap al qual ha d'anar, allò que marca el seu camí i la seva

³⁸ Ibid., p. 24.

³⁹ Ibid., p. 25.

⁴⁰ La subjectivitat absoluta és aquella que supera l'oposició entre la universalitat objectiva i la individualitat, gràcies a la mediació entre el subjectiu i el substancial, de manera que el substancial és elevat a subjecte absolut que sap i vol. Igualment la subjectivitat absoluta és la reconciliació del món finit amb l'Absolut, de manera que l'Infinit esdevé l'essència pròpia del finit. HEGEL, G.W. Fr., *Vorlesungen über die Ästhetik, a Werke*. Hrsg. v. E. Moldenhauer i K.M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, vol 14, p. 143.

⁴¹ BALTHASAR, *Teodramática II*, p. 189.

⁴² Ibid., p. 184 s.

⁴³ Ibid., p. 185.

⁴⁴ Que la llibertat sigui l'essència i la determinació de l'ésser humà ho afirma HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*,

³⁵ BALTHASAR, Hans Urs von, *Teodramática II. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid: Encuentro 1992, p. 187.

³⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E., *Der christliche Glaube [1821-22]*. Hg. von Hermann Peiter. Berlin: Gruyter 1984, 2 vols., vol. 1, pp. 23 ss. (n'hi ha vers. castellana: *La fe cristiana*. Salamanca: Sigueme).

³⁷ GUARDINI, Romano, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*. Madrid: Cristiandad 1977, p. 24.

meta. La llibertat és, doncs, una qualitat que no és té sinó en la mesura en què s'exerceix i d'aquesta manera s'adquireix i creix. La necessitat de ser alliberat ve a més de la mateixa manera que es necessita dels altres per fer-se un mateix; la relació intersubjectiva amb els altres que ens fa, també ens fa lliures, ens allibera. I entre aquestes relacions, com hem vist, hi ha una relació especial, absoluta, la relació amb Déu que ens constitueix absolutament i per tant també ens allibera absolutament. En aquest sentit es pot afirmar que «la llibertat de la persona humana apareix en la seva plenitud perquè s'entrellaça amb una llibertat divina personal que s'afanya per la llibertat de l'home».⁴⁵

Així tenim que per a la teologia bíblica cristiana es troben dues llibertats: la llibertat de l'Absolut i la llibertat finita, alliberada per la llibertat de l'Absolut, es tracta d'una llibertat finita, però autèntica, de tal manera que les dues llibertats es troben una en front de l'altra i poden contraposar-se i oposar-se.⁴⁶ La llibertat finita, pel fet d'assentar-se sobre la llibertat de l'Absolut, no deixa de trobar-se remesa a les altres llibertats finites, i en relació constitutiva amb elles, de manera que la llibertat, especialment en el seu exercici, no és mai un exercici purament individual, sinó comunitari, social, polític.

6. Motius cristians de l'afirmació de l'individu

Sense negar en res la determinació que el cristianisme és essencialment una religió comunitària, que es viu en comunitat i crea comunitat, fins i tot més enllà de les seves fronteres, no és menys rellevant la seva afirmació radical de l'individu. Farem simplement un recordatori d'aquells motius que presenta la fe cristiana que fonamenten l'afirmació incondicional de l'individu.

Possiblement el motiu més emprat és el de la teologia de la creació, segons la qual l'ésser humà és creat a imatge i semblança de Déu (Gen 1,26). Aquesta sol ser la primera referència en la tradició cristiana i fora d'ella quan es tracta de l'afirmació de la dignitat de l'ésser humà. La imatge i semblança de Déu en l'home s'ha vist en el fet de que aquest sigui racional, lliure, autònom, persona. Justament l'amplitud de la referència fa que sigui menys precisa, sense que això li llevi el seu valor.

En l'humanisme jueu o en l'Antic Testament, hi ha una referència que, malgrat sigui menys emprada, és molt més precisa. Es tracta de l'experiència del judaisme després de l'exili que el porta a afirmar que hi ha una retribució en una vida ulterior. Aquesta esperança en la resurrecció consuma l'emancipació de l'individu respecte del seu context social, en el sentit que l'individu adquireix una significació i dignitat independents de la societat, òbviament sense que això deixi de considerar-lo responsable de les seves accions i del seu entorn social. Aquesta aportació és de tal rellevància que «la significació eterna de l'individu i de la vida individual ha constituït una de les més importants aportacions del cristianisme a l'estructura de l'existència humana, i també al desenvolupament de l'home».⁴⁷

Una gran aportació fou també la predicació de Jesús, mostrant un amor preocupat per cadascú, especialment quan l'individu es troba perdut, precisament en aquesta situació adquireix una significació eterna. En aquest sentit les paràboles de l'ovella perduda i del fill pròdig parlen per elles mateixes: es deixen les 99 ovelles per cercar aquella sola, que és la perduda. I si és molt eloqüent la predicació de Jesús tant més ho és la seva obra, la mort i resurrecció, del qual Pau dirà que s'hi entregà «per a mi»

(Ga 2,20); aquest «pro me» de Sant Pau és aplicable a qualsevol individu humà.

És impossible –i ara fora de lloc– seguir aquest motiu al llarg de la tradició cristiana. Consignem simplement el fet de Sant Agustí, la seva psicologia, antropologia i metafísica i sobretot l'autoconsciència, que caldria caracteritzar com a moderna, que delaten les Confessions. I un altre pensador que amb tant de motiu se n'ha dit que inaugura la modernitat, com és Nicolau de Cusa, que afirma: «cada cosa s'alegra de la seva singularitat, que és tanta en ella que no és multiplicable, com tampoc ho és en Déu ni en el món ni en els àngels. En això s'alegren totes les coses: en participar de la semblança de Déu».⁴⁸ I finalment el text de Hegel, el pensament del qual tantes vegades és tingut com la negació de la individualitat, on afirma el «valor infinit» de l'individu, precisament arran de la seva llibertat i la peculiar relació amb Déu: «Parts senceres de la Terra, Àfrica i Orient, no han tingut mai aquesta idea [de la llibertat] i no la tenen encara; els grecs i els romans, Plató i Aristòtil, i fins i tot els estoics, tampoc l'han tinguda; al contrari, només sabien que l'ésser humà és efectivament lliure per naixement (com ciutadà atenenc, espartà, etc.) o per força de caràcter, per educació; per la filosofia (el savi és lliure àdhuc com a esclau i encadenat). Aquesta idea ha vingut al món mitjançant el cristianisme, segons el qual l'individu com a tal té un valor infinit en la mesura que, sent ell objecte i fi de l'amor de Déu, està destinat a tenir la seva relació absoluta amb Déu com a esperit i a tenir aquest esperit al seu interior, això és, que l'ésser humà està en si determinat a la llibertat suprema».⁴⁹

En el context de la tradició jueva i cristiana es dona una profunda i radical transformació. L'individu deixa de ser l'àtom, entès com a indivisible, igual a la seva espècie i intercanviable, tal com el trobem en la cultura de la Grècia clàssica, i passa a ser individu entès ara com a singular, no intercanviable, inconfusible, irrepètible, insubstituïble i de valor infinit. L'individualisme com a concepte pragmàtic, encara que sigui d'origen modern burgès, pel seu contingut té arrels cristianes, atès que en el cristianisme per primera vegada es proclama la singularitat i peculiaritat de cada u. La decisió de fe de cada u –independentment de la seva pertinença a un poble, cultura, etc.– decideix el sentit etern de la seva vida. Aquesta idea que neix amb el profeta Ezequiel travessa tota la tradició cristiana, recollida per S. Kierkegaard,⁵⁰ per al qual «l'individual [...] és la decisiva categoria cristiana, i serà decisiva també per al futur», atès que «amb aquesta categoria la causa del cristianisme es manté o cau».⁵¹ De tota manera, a diferència de l'individualisme burgès, la filiació divina que individualitza va a la par amb la pertinença a la comunitat d'amor dels creients. A aquesta comunitat de creients hi pertanyen potencialment tots els éssers humans.

Aquest influx cristià en la formació de la subjectivitat i la individualitat modernes és recordat per Nietzsche, quan afirma «tota la religió com preludi i exercici preliminar, [...] el mitjà singular gràcies al qual alguna vegada homes individuals podran gaudir de tota l'autosuficiència d'un déu i de tot el seu poder d'autoredempció. ¡I a més! –es pot preguntar– ¿sense aquesta escola i antecedent religiós l'home hauria après a tenir fam i set d'ell mateix i a extraure d'ell mateix satisfacció i plenitud?».⁵² De fet Sant Agustí sol ser esmentat com el primer descobridor de la subjectivitat moderna, especialment gràcies a les seves Confessions. Després d'ell ja s'arriba a Montaigne i Descartes, com els que «han contribuït

a *Werke*, vol. 7, § 4, on afirma que la llibertat és «la substància i la determinació». HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: Meiner 1969 (1830), § 382 comença la filosofia de l'esperit afirmant que «l'essència de l'esperit és formalment la llibertat».

⁴⁵ BALTHASAR, *Teodramática II*, p. 183.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁷ PANNENBERG, Wolfhart, *El destino del hombre*. Salamanca: Sígueme 1981, p. 13, cf. pp. 13-16.

⁴⁸ NICOLÁS DE CUSA, *La caza de la sabiduría / De venatione sapientiae* (cap. 22). Edición bilingüe, notas y comentario de Mariano Álvarez. Salamanca: Sígueme 2014, p. 135.

⁴⁹ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 482 nota.

⁵⁰ PANNENBERG, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1983, pp. 159 ss. (Vers. cast.: *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme 1993, pp. 205 ss.)

⁵¹ KIERKEGAARD, Søren, *Mi punto de vista*. Trad. de J. M. Velloso. Buenos Aires: Aguilar 1980, pp. 146. 148.

⁵² NIETZSCHE, Friedrich, *Fröhliche Wissenschaft a: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 15 vols. Munic: dtv, 1980, vol. 3, p. 539; trad. cat.: *La gaia ciència*. Trad. de Joan Leita. Barcelona: Ed. 62 1984 (Textos filosòfics, 32), p. 265 s.

essencialment a la constitució de la subjectivitat moderna», els quals, malgrat les grans diferències, posen de manifest que «el subjecte modern no sorgeix en contacte immediat amb el món, sinó en una apartada habitació en la qual el pensador està sol amb ell mateix». ⁵³ Com comenta P. Berger, la torre de Montaigne i la poêle [habitació encalenta] de Descartes recorden la cel·la monàstica.

L'afirmació de l'individu que fa el cristianisme no és solament una aportació social de primer rang, sinó també una condició indispensable per a la seva pròpia existència. Recordem que el cristianisme no és una religió lligada a cap ètnia, ni tampoc a un costum ⁵⁴ o cultura. En aquest sentit és clarament universal; universalitat, però, que s'assoleix per la convocatòria de tots i cada un dels éssers humans. Al cristianisme s'hi entra per un procés de conversió i de fe personal, és a dir, d'adhesió personal a Jesús i al seu Evangeli. Per això la propagació del cristianisme només es pot fer apel·lant al cor de cada individu. Kierkegaard ho accentuarà afirmant que individu o individual «és la categoria del missioner dins la mateixa cristiandat que pretén introduir cristianisme en la cristiandat». ⁵⁵

7. Conclusió

Les patologies –que porten les dues tendències socials esmentades: individualisme i massificació i la disgregació de l'individu– sembla que poden tenir una certa correcció reforçant l'individu, tant en el sentit que la seva individualització sigui una humanització plena, evitant tot empobriment de la seva humanitat, com també en el sentit que es vegi capacitat per a la seva participació en la construcció del conjunt social. Recuperar la seva condició de subjecte apunta que pugui prendre seriosament el seu ésser subjecte moral, amb una identitat pròpia que no es vegi aplanada amb el contacte amb els altres ni amb altres cultures, de manera que el pluralisme no degeneri en prescindir de les diferències, en uniformització ni tampoc a una reducció de la subjectivitat a un «jo mínim» i fragmentat, incapaç per això mateix de deliberar, perquè no té referents, ni de decidir perquè no veu més enllà del moment instantani.

L'aportació de la religió en la constitució del ser subjecte de tots se situa en l'àmbit dels pressupòsits de l'acció comunicativa, tenint cura de l'existència de subjectes capaços de parla i acció, capacitat per a la participació i cooperació socials, aportant opinions i arguments i també mans per a la construcció social.

Situar la intervenció de la religió no directament en el manteniment del conjunt o del vincle social sinó en l'afirmació de l'individu com a subjecte de cap manera significa retornar a un plantejament individual i espiritualista de la religió, en el sentit que tota ella estigui orientada a la «salvació de la meua ànima», sinó que es tracta més tost de la capacitat dels individus per a la participació i cooperació socials, perquè deixin de ser objectes, i puguin exercir el seu ser subjectes. L'aportació de la religió és tant més valuosa com que fa que la identitat única i singular de l'individu no depengui solament dels altres, del seu reconeixement social.

⁵³ BÜRGER, Christa i Peter, *La desaparición del Sujeto. Una Historia de la Subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid: Akal 2001, p. 37.

⁵⁴ RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme 2005, p. 120, on cita la cèlebre afirmació de Tertul·lià: «Crist no s'anomenà a ell mateix costum, sinó veritat».

⁵⁵ KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, p. 149.

ORIGINAL SIN AND AKRASIA. AN ARISTOTELIAN ANALYSIS OF GEN 3:1-6

Dancho Azagra

Netherhall House

chaplain@nh.netherhall.org.uk

RESUM: Aquest article analitza diverses implicacions psicològiques del relat del pecat original a Gn 3:1-6 aplicant algunes idees emprades per Aristòtil en la seva descripció de l'*akrasia*. En particular, utilitza el concepte d'*ēthos* per estudiar l'harmonia interior original de la naturalesa humana i el de *prohairesis* per analitzar la possibilitat del pecat i la naturalesa de la temptació que condueix al pecat original.

MOTS CLAU: *akrasia*, pecat original, Aristòtil, do de la integritat, *prohairesis*.

ABSTRACT: This paper analyses several psychological implications of the account of original sin in Gen 3:1-6 applying some ideas employed by Aristotle in his description of *akrasia*. In particular, it uses the concept of *ēthos* to study the original inner harmony of human nature, and that of *prohairesis* to discuss the possibility of sin and the nature of the temptation leading to original sin.

KEY WORDS: *akrasia*, original sin, Aristotle, gift of integrity, *prohairesis*.

1. Introduction

The dogma of original sin is perhaps the doctrine of the Catholic faith in starkest contrast with contemporary intellectual and cultural paradigms. Scientific developments in the fields of evolutionary biology and paleontology have brought up difficulties with some aspects of the dogma. Affirming personal rights and choices as key ethical values seems incompatible with holding a doctrine of a sin inherited with no fault on the person's part. The contemporary movements seeking liberation from political oppression and social discrimination see in the dogma of original sin yet another example of patriarchal impositions leading to the injustices that they are fighting against. Original sin is for many a mythological story from a religion now superseded by science, while for others it is an example of Christian fundamentalism at odds with modernity.

However, the concept of original sin, and the account of the Book of Genesis chapter 3 to which it is connected, has fascinated authors through the centuries and still does so now. The experience of internal tensions in the human psyche, and the ever-actual presence of moral evil in the world, offer an intellectual challenge to the narratives claiming a continuous historical progress fuelled by scientific and technological advances. The agonising admission of St Paul, "I do not do the good that I want but the evil I do not want"¹, continues to be a shared human experience today as it was 2,000 years ago, and

¹ Rom 7:19. Note that for all scriptural quotes we will follow the *Revised Standard Version Second Catholic Edition* as published